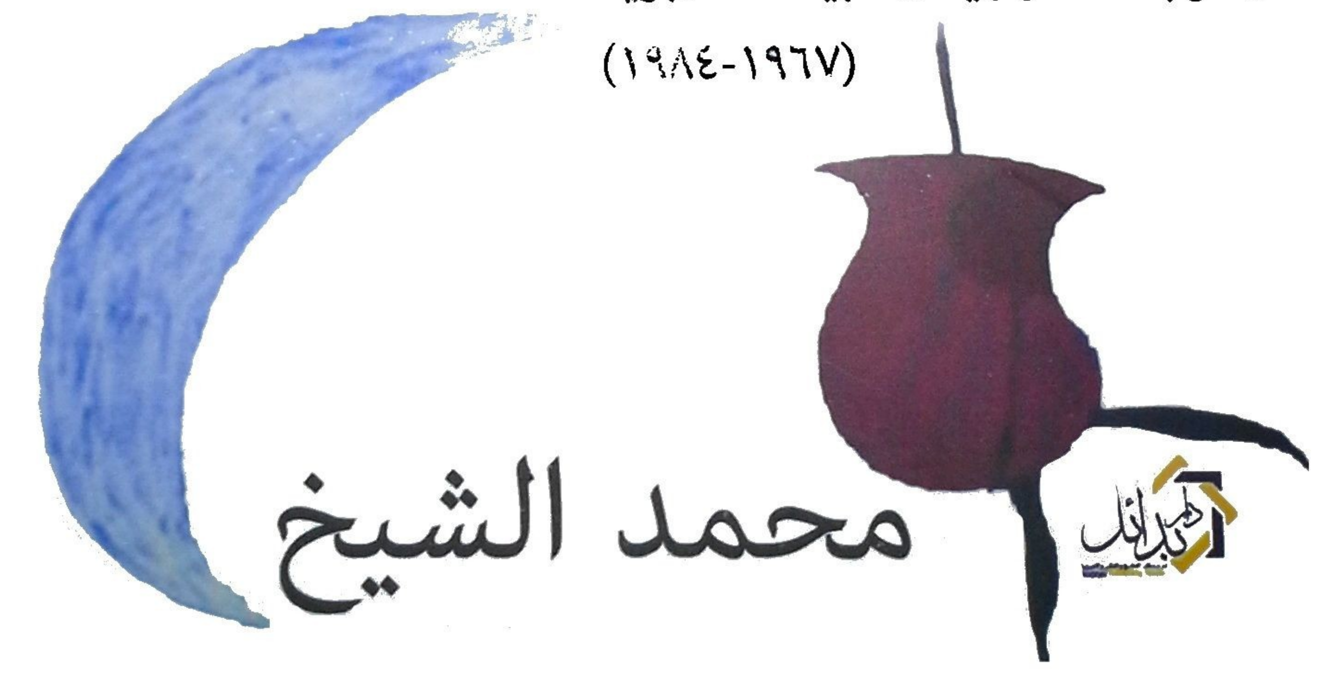
تيار هوية
معرفة إبداع نهضة

ما معنى التفكيك؟

https://www.facebook.com/TayyarHuwayyah/

مشروع "التفكيك" لدى جاك دريدا: أصوله الفلسفية وضوابطه المنهجية وتطبيقاته التربوية (١٩٦٧-١٩٨٤)



محمد الشيخ



محمد الشيخ

أستاذ فلسفة الحداثة والفلسفة السياسية وفلسفة الدين بجامعة الحسن الثاني (الدار البيضاء / المغرب).

تعكس مؤلفاته التي تربو على الخمسة عشر مؤلفًا. من أولها "المثقف والسلطة" (١٩٩١) إلى آخرها "المؤنس في الفلسفة" (٢٠١٤). اهتماماته الفلسفية المتنوعة، والموزعة على محورين:

- نظرية الحداثة ونقادها (رباعيته: "نظرية الحداثة عند هيجل"، "نظرية الحداثة عند أتباع هيجل"، "نقد الحداثة في فكر نيتشه"، "نقد الحداثة في فكر هايدجر").
- الحكمة الفلسفية العربية وأقطابها ("كتاب الحكمة العربية"، "كتاب القيم").

كما يساهم محمد الشيخ بمقالاته المتنوعة. والمنشورة في العديد من المنابر العربية. في إشاعة قيم "المسؤولية" و"الكرامة" و"الحق في الاختلاف" و"الحرية" داخل الواقع العربي اليوم الذي يجده واقعًا تراجيديًّا مؤلمًا بامتياز.

ما معنى «التفكيك»؟

مشروع «التفكيك» لدى جاك دريدا:
أصوله الفلسفية
وضوابطه المنهجية وتطبيقاته التربوية
(١٩٦٧ ـ ١٩٨٤)

الكتاب: ما معنى التفكيك؟
فلسفة
المؤلف: د. محمد الشيخ

التدقيق اللغوي: محمد مجدي عبد ربه
تصميم الغلاف: صابرين مهران
الطبعة الأولى ٢٠١٤

رقم الإيداع: 19200/2014
الترقيم الدولي: 978-977-85110-8-6

© دار بدائل للطبع والنشر والتوزيع
٩٨ ش محيي الدين أبو العز - المهندسين - الجيزة - مصر
الرقم البريدي: 12411
00202-33361467
002-01120006449
www.darbadael.com
info@darbadael.com

محمد الشيخ

ما معنى «التفكيك»؟

مشروع «التفكيك» لدى جاك دريدا:
أصوله الفلسفية
وضوابطه المنهجية وتطبيقاته التربوية
(١٩٦٧ ـ ١٩٨٤)

دار بدائل للطبع والنشر والتوزيع

القاهرة ٢٠١٤

تقديم

تعود صلتي بفكر الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) إلى النصف الثاني من الثمانينات من القرن الماضي، لما كنت طالبا في شعبة الفلسفة بجامعة الرباط (المغرب). كان أساتذتنا، كما أساتذة الفلسفة في البلدان العربية القليلة التي يسمح فيها بتدريس الفلسفة بالثانوي وبالجامعة، يجهدون في مواكبة الجديد حسب إمكاناتهم الموضوعية ومؤهلاتهم الشخصية. إلا أن الغالب عليهم كان الاهتمام بتاريخ الفلسفة - بمعنى ماضيها - فكانت أسماء، مثل "هايدجر" و"باشلار" و"برجسون" آخر ما يدرسوننا، وكأن هؤلاء الذين كانوا قد ماتوا منذ أمد ما زالوا أحياء بيننا، وكأن الفلسفة توقفت عندهم، بل كأنها كتبت بلغتهم وحدها من دون سواهم. ولا ملام على أساتذتنا في هذا الأمر. وكنت دائما شديد التساؤل عما يقع في الفلسفة الغربية آنها. ولم تكن مكتبة الجامعة تجدد كتبها، فكنتَ تجد آخر كتاب فلسفة اقتنته كان في السبعينات من القرن الماضي، ولم تكن شبكة الإنترنت راجت رواجها بعد... وبالجملة، كنت شديد التوق إلى التطلع إلى جديد الفلسفة في العالم الغربي... وكانت ظروف الدراسة لا تسعف بذلك...

ولم يكن زارنا فيلسوف غربي بالجامعة. كان حالنا كحال الطارق الذي ما أن طرق الباب على أحد مفكري الإسلام حتى سأله: "من الطارق؟" فما كان منه إلا أن أجاب: "أحد بني آدم؟" فقال العالم:

"أحسب أن هذا النوع قد انقرض من زمان ولم يعد له أثر". فكذلك كنا نحسب أنه بعد سارتر قد انقرض الفلاسفة المعاصرون بحيث لا يكاد يبقى لهم أثر.

إلى أن زارنا الفيلسوف الفرنسي الذائع الصيت آنذاك "جاك دريدا"...

وقد كنا من قبل نحسب أن الفلسفة لكي تكون فلسفة بحق عليها أن تعنى بشؤون "جدية" بل "تراجيدية": الوجود، الحياة، الحرية، الموت، الخلود، الميتافيزيقا، الله... فإما أن تكون الفلسفة "جادة" و"تراجيدية" أو لا تكون بالمرة. وها هو "دريدا" يحدثنا عن موضوع لم نكن نحسب في يوم من الأيام أن تتنازل الفلسفة عن عرشها وتنظر فيه وإليه: موضوع "الصداقة". إذ كنا لا نعد موضوع "الصداقة" من الفلسفة في شيء، كنا نتخذ الأصدقاء، لكن ما كنا نرى في اتخاذ الصديق أية مناسبة كانت للتفلسف.

ها قد جاءنا إذن فيلسوف معاصر حي من لحم ودم، نتصفح لأول مرة صحيفة وجهه، خصوصا وقد تعودنا على ألا ننظر إلى أساتذتنا على أنهم "فلاسفة" وإنما بحسبانهم "أساتذة فلسفة"، وحتى إن كانت لهم فلسفة، فإنما هي، على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي "فرانسوا شاتليه"، "فلسفة أساتذة" لا "فلسفة فلاسفة"؛ خصوصا وأننا كنا قد تعودنا على صور فلاسفة، شأن "شوبنهاور" و"باشلار"، أقرب ما تكون وجوههم، بلحاها البيضاء الطويلة وشعرهم الكث المسبل،

بوجه "تولستوي" شبيهة... فإذا بفيلسوف يحلق رأسه مثلنا، ويحلق ذقنه مثلنا، ويلبس لباسًا عصريًا مثلنا...

زارنا ولسان حاله يقول ـ الحق إن هذا الرجل ما قال ما أنسبه إليه الآن أبدا، وما كان هو بالذي يرغب في أتباع، بل كان يرى، بالضد من ذلك، أن وعي التلميذ، في حضرة خطاب الأستاذ، يظل وعيًا شقيًّا إن هو ما جادل أستاذه، وكان هو نفسه قد جادل أستاذه "فوكو" في نص عظيم عن قراءة الفيلسوف "ديكارت" ـ ما قاله السيد المسيح لأتباعه: "دع الموتى يدفنون موتاهم"، وتأوله أصحاب المدرسة التاريخانية في الفلسفة على أنه دعوة إلى ألا يهتم الأحياء كثيرا بالموتى، فيموتوا قبل أن يموتوا، ويجدون أنفسهم قد ماتوا بالنسبة إلى الحاضر، كأنهم ـ كما قال الفيلسوف شارح هيجل "ألكسندر كوجيف" "مستحثات حية"، أو كما قال المفكر العربي طه حسين: "كأن رؤوسهم قد ركبت إلى خلف"، فهم لا ينظرون إلا إلى وراء...

تصوروا أن "دريدا" حدثنا عن "الصداقة". أجل عن "الصداقة". وهلَّا تعد الصداقة موضوعا للفلسفة؟ ما كنا نحسب أن الفلسفة "تتدلى" حتى تهتم بالصداقة...

أفقنا مثلما أفاق الجيل الذي سبقنا من بعض غفوتنا. حكى لي أحد قدماء طلبة الفيلسوف المصري المرحوم "نجيب بلدي"، كيف أنه كان يحضر محاضراته في الستينات من القرن الماضي، وكانت محاضرات الأستاذ من أشوق ما يكون. وتصادف أن كان الأستاذ يقرأ ويعلق

على نص منتزع من محاورة "فيدون" لأفلاطون، والتي تحكي عن الظروف التي اكتنفت الحكم على "سقراط" بتناول السم الزعاق، بعد اتهامه باللعب بعقول الشباب، والسخرية من آلهة أثينا، ومحاولة استبدالها. وكان الأستاذ قد انخرط بفكره وبجسده جميعا في تمثيل استرسال "سقراط" إلى الموت من غير ما خوف، وما زال الأستاذ يفعل، يحاضر ويناظر، حتى حبب الموت إلى عقول طلبته وقلوبهم، وحتى صار الكثير منهم يفكر، بعد انتهاء المحاضرة، في الاسترسال إلى تلك الموت التي مجدها سقراط وعظمها الأستاذ. إلى أن حدثت معجزة...

ذلك أنه حدث أن الأستاذ، وهو منخرط في سورة تقريظ الموت وفورته، كان من قبل قد دس يده في جيبه، فحمله شجن الحديث على إخراجها منه بحماس؛ وإذا ببعض القطع النقدية المبتذلة تسقط من جيبه وتتناثر بين صفوف الطلبة. فما كان من الأستاذ المحبب للموت إلى طلبته المكره إياهم في الدنيا إلا أن انحنى يلتقط القطع فلسًا فلسًا. ههنا أدرك الطلبة المساكين أن كل الحديث السابق عن الموت ما كان يسوى فلسًا من فلوس الأستاذ!

وكذلك أفقنا نحن على فلسفة معاصرة ما عادت تهتم كثيرا بمواضيع الفلسفة الكلاسيكية! وما كان حدثنا "دريدا" عن الموت، وما رغبنا إلى الاسترسال إليه، وما أضاع نقودا ويبحث عنها بين أرجلنا. وإنما حدثنا عن "الصداقة". وأذكر أنه بدأ محاضرته عن

"الصداقة" بالمقابلة بين قول "أرسطو": "أيها الأصدقاء، لا يوجد أصدقاء (بمعنى أصدقاء حقيقيين)!" وقلب "نيتشه" للعبارة بعد مضي أزيد من عشرين قرنا: "أيها الأعداء، لا يوجد أعداء (أي لا يوجد أعداء في المستوى، وإنما يوجد شبه أعداء)!".

ولستم تجدوني أنكر أن أستاذنا "عبد السلام بن عبد العالي" كان قد خصص حصصا للحديث عن فكر الاختلاف، لكن ما كان ليكفي هذا، كنا كبني إسرائيل نطالب بالمعجزة عيانا. وقد حصلنا أخيرا عما أردنا بزيارة "دريدا" لنا.

وحدث أنه في آخر إعادة للمحاضرة حضرناها لدريدا تقدمت إليه، وأنا شاب يافع في بداية العشرينيات من عمري، ليوقع لي كتابا، وكنت آنها أعد بحثي لنيل الإجازة في الفلسفة تحت عنوان "المثقف والسلطة" والذي صدر في ما بعد عن دار الطليعة ببيروت (١٩٩١)، ومن الصدف أنني كنت قد غصت كل الغوص في أدبيات ثورة مايو/آيار، حيث حاولت ألا يفوتني شيء منها، بما في ذلك الكتابات التي خطتها أنامل الطلبة على جدران الجامعة، فما كان إلا أن وقع لي "دريدا" في الكتاب بأريحية باذخة. أما صديقي المسكين، فقد صادف أن كان يطالع كتاب المفكر السياسي الفرنسي المحافظ "ريمون آرون" عن فلسفة التاريخ، وما أن لمح به "دريدا" حتى رفض التوقيع على صفحة الكتاب الأولى، ولما ألححنا عليه في الطلب، ما كان منه إلا أن كتب العبارة التالية: "رغم أنني لا أقرأ لريمون آرون، فإنني أوقع أنا

جاك دريدا"... آنها أدركنا أن "الزوايا" لا توجد فقط في المغرب بخاصة، وفي العالم العربي بعامة، وإنها في فرنسا بلاد فكر الاختلاف! وللتباغض في المثقفين شؤون!

كانت تلك الوقائع من أول ما حفزني على الاطلاع على فكر "دريدا"...

عودٌ إلى سمات الفلسفة المعاصرة، ومنها فكر "دريدا"، الحق أن كثيرا ما وُصف زماننا هذا ـ من جهة النظر الفلسفية ـ بأنه الزمن الذي ولّى فيه عهد بناء الأنساق، وانتهى فيه زمن بناة الأنساق من الفلاسفة. وقد عد "هيجل" آخر فيلسوف نسقي، وعد نسق "هيجل" آخر الأنساق الفلسفية. ولا شك عندي أن في هذا الكلام نصيبًا من الحقيقة، فلا أحد من الفلاسفة المعاصرين سعى إلى بناء نسق فلسفي على الطريقة الهيجلية... وكثير منهم ما فكر مجرد التفكير حتى في تشييد نسق فلسفي على طريقة القدماء أو المحدثين...

على أن ثمة خلطًا خفيًا اندس على الباحثين فموَّه عليهم هذه الفكرة، وجعلهم يخلطون بين "نسقية المذهب" و"تناسق الأفكار": ذلك أن بناء النسق أمر، والقراءة النسقية لفيلسوف معين أمر آخر. والشاهد على ذلك أن أول ضحايا هذا الخلط بين "النسق" و"النسقية" الفيلسوف المعادي للأنساق ـ لا للنسقية ـ نيتشه. فهذا الفيلسوف الذي أمضى سحابة عمره ـ على قِصَره ـ في مهاجمة فكرة "النسق الفلسفي"، وفي هدم الأنساق الفلسفية الكبرى، قرئ على أنه

فيلسوف مفتقد للنسقية في رؤاه، فكره أقرب شيء إلى الشعر الذي لا ناظم له من النثر الشديد التنسيق.

ذلك أن الفلاسفة دأبوا على بناء الأنساق، بحيث صار مفهوم "الفلسفة" ومفهوم "النسق" لا يفترقان، حتى انبرى "نيتشه" إلى محاولة تفتيت النسق. وقد تحدث غير ما مرة عن الفلاسفة بوصفهم يجسدون "إنسان النسق"، مثلما وصفهم عادة بوصم "بناة الأنساق"، واعتبر النتائج الفلسفية التي انتهوا إليها في أنساقهم "مصطنعة" بسبب كونها مملاة من طرف "منطق النسق". وقد حذر غير ما مرة من سحر النسقيين المفترين، وذلك بما هم يخفون نقط ضعفهم في ثنايا وتضاعيف وأعطاف نقط قوتهم داخل شرنقة متانة النسق، مدعين أنهم يجسدون ببنائهم الأنساق "طبائع مكتملة" مالكة لقوة توحيدية وقدرة تجمعية على مذهلة قادرة بقدرة عجيبة على البناء والتنسيق. لكن دعنا ودعاويهم هذه وحقق أمرهم! الحق إن أنت أمعنت النظر في ذاك السحر البراق بانت لك الأنساق الميتافيزيقية بما هي "بيوت عناكب منسوجة بأفكار مجردة". وذلك حتى إن نسبة الروح الحية إلى النسق المتجمد لتبدو كنسبة الشجرة إلى الخشب: فالفيلسوف لا يهدأ له بال إلا إن هو حول أجزاء حياة فكره جلمودا وصنع منه شيئا بلا حياة؛ شيئا جافا مربعا متخشبا مستحجرا ـ وتلك هي فكرة "النسق". ألا كم صارت الأنساق اليوم بالية وفقدت بريقها ورونقها ونضحت، بل ما عادت هي حتى قابلة لأن تعرض. وإنها لمنبطحة على الأرض

تحتضر. وقد نبه "نيتشه" إلى عدم ثقته في أصحاب الأنساق وتفاديه لهم، ما دام أنه من شأن "إرادة النسق" أن تخفي إرادة غير مخلصة، أو إرادة غير أخلاقية. وقد كشف "نيتشه" عن السيكولوجيا التي تحكم "الأدمغة النسقية"، فوجدها متمثلة في الرغبة في مخادعة الذات، وذلك من خلال الجري وراء وهم مفاده أن "النظام" و"الوضوح" و"المنهج" إنما شأنهم أنهم يعكسون وجود الأشياء الحقة، بينما شأن ما ضاد روح النسق؛ من "انتفاء نظام" و"حضور فوضى" و"غياب ترقب"، ألا تنم إلا عن عالم باطل أو غير معروف المعرفة الكاملة... ولئن كشف هذا التفاضل عن أمر ما، فإنه يكشف عن مسبق أخلاقي مفاده أن الإنسان الصريح الحائز للثقة إنما هو إنسان نظام ومبادئ، وهو إنسان عودنا على أن يكون كل شيء له وفيه مرتقبا. وبالجملة، إن البحث في سيكولوجية دعاة الأنساق تكشف عن "المعاناة الناتجة عن رهبة عدم اليقين". ثم إنها تنم عن فساد في الطبع ومرض وسلوك غير أخلاقي ورغبة في أن يتبدى الفيلسوف أكثر بلادة مما هو عليه؛ أي أكثر قوة وبساطة وغلظة وفظاظة وسلطة وطغيان. ولهذا السبب يعلن "نيتشه" ـ وقد كشف عن الرغبة الدفينة للفكرة النسقية ـ عن أن زمن الأنساق قد ولَّى، وأن التمادي في بناء الأنساق ضرب من التصابي، وأن عهد ما بعد الحداثة عهد تفتت وتشظي لا عهد تنسيق وتوليف.

ويقدم "نيتشه" نفسه مثال كتابة ما بعد النسق. فهو من أحيا تقليد الكتابة غير النسقية. لقد أعلن عن "نفوره العميق" من فكرة أن يعثر

لنفسه عن مثال في "تصور شمولي للكون"، أنى كان شأنه، كما أعلن أنه انجذب دوما إلى الفكرة المضادة: فسح المجال أمام الكتابة التي تحتفظ بجاذبية الأمر الملغز المغمض. ذلك أن تآليفه، كما هي شهدت عليه وبما هو شهد على نفسه، قامت على شذرات. وقد نظر إليها دوما بما هي تعدم النسق. إنها تعرض نفسها ـ من جهة الظاهر ـ بما هي "كتلة" من التأملات وسلسلة من الأفكار المنوعة؛ شأن "الاعتبارات الأربعة" (١٨٧٣ـ ١٨٧٦)، وشأن كتاب "زاردشت" (١٨٨٣ـ١٨٨٥). ولكنها في باطنها عبارة عن جملة شذرات قصيرة؛ شأن باقي أغلب مؤلفاته. وفي البياض الذي يفصل بين طول الفقرات وقصر الشذرات تتناسل الأسئلة. يقول عن نفسه: "إنني لا أكتب مطولات؛ فما المصنفات المطولات بالصالحة إلا للحمير ولقراء المجلات. وإنني لا أكتب خطبا إلا فيما ندر"؛ مع ملاحظة أنه لئن هي بدت كتابته أشبه ما تكون تمتح من النسقية التقليدية، فإنه لم يكتب على ذلك النحو ولم ينتهج هو ذلك النهج إلا لكونه كان يتوجه إلى شباب يحدثهم عن تجاربه ووعوده حتى يجرهم إلى متاهاته ومفازاته، وأنه سرعان ما انتهى إلى تفجير الاتساق، بما الاتساق قائم على ادعاء الوضوح؛ بينما الأفكار التي تشكلت لديه كانت نقاشات حميمية مع الروح وآراء نبعت من كهوفه ـ أو قل: من متاهاته ومطاوحه ـ واجترارات أفكار لم يكن بالمكنة الإفضاء بها إلى غيره، حتى إلى أعز أصدقائه إليه. إنما كان مآلها أن تنطبع بوحدته، وتكون صدى لعزلته، ونبرة لصمته، فتحيا بين الوضوح والغموض والعمق والتحلل،

منطوية على أمر لا يمكن تبليغه، ينفلت عن الأفهام صعب الملتمس. إنها على التحقيق، بما هي فلسفة نابتة متوحد، "فلسفة أقواس"، بل هي "فلسفة كهوف"؛ عنينا بهذا النعت أنها فلسفة إخفاء لا فلسفة إبداء، وفكر إضمار لا فكر إظهار. فوراء كل كهف كهف آخر يثوي خلفه أعمق من سابقه، وتحت كل سطح عالم خفي أوسع وأغرب وأغنى، وخلف كل الأعماق هناك ما هو أعمق. إنها تصير الفلسفة بهذا تعمية؛ أي أنها تصير واجهة لتخفية. كل فلسفة تخفي أخرى، وكل رأي يستر غيره، وكل قول يصير قناعا. وأكثر من هذا، لئن هو كان فكَّر "نيتشه" في "أشياء كثيرة ممنوعة"، فإنه فضل "الأفكار التي لم يقلها وظلت نقط حذف معلقة، على تلك التي دونها". وحتى إن هو دونها، فقد أرادها كما تراد ثمار الأرض نيئة وقد خرجت لتوها شذرات، بينما القارئ الغفل لا يرى فيها إلا خطاطات أفكار وأجنة أنظار، ويعيب على الكاتب ما يراه.

وما زال "نيتشه" يؤكد استفراد واستتار كتابته، حتى قال: "الحال أنني ما عدت أقدر القراء. وكيف لي أن أكتب إلى قراء؟ ما عدت أكتب إلا لنفسي". ثم إن النسق لما هو قام على ضرب من "السحر الكذوب"؛ أي أنه نهض على ضرب من المخيلة وادعاء أن تناسق الأفكار الأصل فيه التوارد النسقي، فقد لزم فضح تعاميله وحيله، وذلك بكشف أن ما عرضه من أفكار إن هو إلا نتاج تعميل للاستدلال والجدل وثمرة تنسيق ومنهج. فهذه الكتابة التي تدعي

العلمية، ما كان شأنها أن تكون علمية، وإن العرض فيها لمخالف لطريق ورودها، وإن المنهج فيها لسابق لأوانه، وإن الموضوعية المدعاة فيها لمفتعلة. فما كان الفيلسوف بالمتكلم إلا عن ذاته، وما كان هو بالمترجم إلا عن تجاربه الداخلية. ولهذا فضل "نيتشه" أن يخط على الورق جنيالوجية أفكاره كما تنشأت في نجواه لذاته؛ إذ يلزم ألا يلجأ المرء إلى إخفاء الطريقة الفعلية التي وردت بها وعليها أفكاره، وألا يشوهها ويحرفها. فليست تعد كتبا عميقة قيمة اللهم إلا تلك الكتب التي احتفظت بطابع شذري فجائي، وذلك على نحو ما نحن واجدوه في أفكار وخواطر "باسكال" مثلا.

وبعد هذا وذاك، لما هو كان عهد ما بعد الأنساق عهد المعرفة النسبية ـ "عهد محبة الأمر العابر والشأن غير الثابت" ـ فإن هذا الأمر قام على "تدمير التعطش إلى الحقيقة المطلقة، وإلى الأمور الأبدية الخالدة". ولما كان النسق يعكس بهذا التعطش إلى الأبدية، فقد عمد "نيتشه" إلى تدميره. فضد مذهب "الحقائق الأبدية"، قال بمبدأ "الحقائق المؤقتة". كلا، ما كانت الحقائق الأبدية إلا فرية وتعلة وعاذرة يتمحل بها المفكر ليبني نظام معرفة؛ أي ليشيد نسقا، بينما المفكر الحق ينطلق دوما من "فرضيات منهجية" ومن "حقائق مؤقتة" تقود عمله. وإن مثله في ذلك كمثل البحار الذي يهتدي بأرسومات نسبية في بحر لجاج. وما ضمن الفلاسفة لفلسفتهم القيمة بالمجموع أو البناء أو النسق، وإنما بما وجده الخلف من مواد قيمة. فأفكار

الفيلسوف، التي تكون أصلا هشة كل الهشاشة فتية كل الفتوة ماكرة كل المكر مليئة بالطعم وأسرار التوابل، ما إن تخط وتكتب حتى تطمح إلى أن تصير حقائق، وأن تكتسي برداء الأبدية الواهمة؛ فيحدث لها بسبب ذلك أن تصير محبطة مملة... والحال أن ما يطمح إليه الفيلسوف النسقي هو أن يثبت أفكاره، وهو إذ يفعل لا يثبت إلا الأفكار التي تكون قد أوشكت على أن تفقد طراوتها وتذوي وتذبل. فما الأفكار التي تطمح إلى الأبدية سوى سيئة الأفكار.

وليس معنى هذا أن "نيتشه" تمنى لأفكاره أن تُقبر بعد حين، أو قل: إنه جعل من كتابته مقبرة أفكاره. إنما هو قال ما قاله بغاية أن يبطل فكرة "الأبدية" على النحو الذي تتصورها به الميتافيزيقا. كان شأنه أن يبين عن أن الأبدية لا تُضمن للأفكار بالاتساق، وإنما هي، بالضد من ذلك، تُكسب بانعدام التنسيق. ولذلك اعتبر شذراته خلقا لأمور يعجز الزمن عن أن يتحداها بكامل التحدي، وإنها تعكس إلى نزوع نحو "أبدية صغرى". فالشذرة أو الحكمة هي موطن الأبدية الحقة، وإنها لتعكس كبرياء كاتب يقول في عشر جمل ما يقوله غيره في مجلد، أو بالأحرى ما لا يقوله في مجلد. ثم إنه لئن كان النسق قد أفاد الاكتمال، فإن "نيتشه" امتدح عدم الاكتمال، جاعلا من الاكتمال صنو الدوغمائية ومن عدم الاكتمال عربون الانفتاح، داعيا نفسه إلى "الصمود في نسق غير مكتمل ذي منظورات حرة وغير محددة، وذلك عوض الارتكان إلى عالم دوغمائي". ذلك أن عرض فكر ما أو فلسفة

على نحو غير مكتمل وغير تام، هو أمر أكثر فعالية من السير به حد تسليمه إلى القارئ وقد بلغ مبلغ الكمال والتمام. إن في عدم الاكتمال مخاطبة لرؤية القارئ وإثارة له على إنجاز ظلال الفكرة وإتمامها وتجاوز حدودها وإطاراتها؛ مثل ذلك كمثل اللوحة الفنية التي شأنها أن تفجر إطارها. ولئن كانت الكتابة النسقية كتابة سهلة الملتمس والفهم، فإن الشذرة، مهما كانت متقنة الصنعة، لا يمكن أن تكون سهلة الإدراك بمجرد أن تقرأ، وإنما تحتاج إلى التأويل ومعاودته المرار العديدة. وهذا يقتضي دراية المرء بفن التأويل ودربته عليه ومكنته منه. وبالجملة، إن كتابة "نيتشه" كانت كتابة ضد كتابة العصر، وذلك لا لأنها كانت غير عصرية، وإنما لأنها كانت متجاوزة لعصرها.

قال كاتب الشذرات: "إن لمن شأن الشكل الشذري الذي اتخذته لكتاباتي أنسوجة أنسج على منوالها أن يطرح صعوبة. وهي صعوبة متأتية من أنه في أيامنا هذه ما عاد يتم تقدير هذا النمط من الكتابة حق قدره".

ولا يفهمن من هذا، أن كتابة "نيتشه" لما هي تمردت على النسقية، فقد فقدت الاتساق وصارت إما كلاما غير متسق، أشبه ما يكون هو بهذيان هاذي، أو أنها استحالت إلى محض أسلوب بديعي ليس وراءه فكر. إنما عمد "نيتشه" إلى تفنيد هذين المزعمين حول كتابته. فمن جهة أولى، اشتكى من اتهام كتاباته بانعدام الاتساق المنطقي، بينما أكد، بالضد من ذلك، على أن كتاباته ما عدمت اتساقا ولا هي تعدم

حجاجية. وقد عَنَّفَ بعض قرائه ممن وصفهم بضعف البصر قائلا: "(أبلغ بكم ضعف النظر) أن صرتم تتصورون إذن أنكم أمام عمل متشظي مفتت، وذلك لا لشيء إلا لأنه ما عرض عليكم إلا على شكل شذرات، ولا هو أمكنه إلا أن يفعل ذلك؟" لكن بغية التحقيق تلزمنا أن ندقق فنقول: إن اتساق كتابات "نيتشه" غير اتساق النسق، بل هو اتساق الشأن فيه أن يتفادى النسق. بل إن تنسيقيتها قامت ضد النسق وضد جاذبيته التي طالما أفلت منها "نيتشه" بشق الأنفس. وبعد، لم يكن الرجل يخفي تبرمه من أن تقرأ كتبه بما يفيد انعدام التنسيق، وكان دائم التطلع إلى القرن الذي تصير فيه سلطته قائمة، وأن يقرأ فيه القراء كتاب "إرادة القوة" بالصرامة المنهجية نفسها والنسقية التي يقرؤون بها كتابا كلاسيكيا شأن كتب "أرسطو" مثلا. كما أنه انتفض ضد من ادعى أن "نيتشه" لم يعتن بالمنطق ولا بالتنسيق في كتاباته، وإنما اهتم بشأن "الأسلوب الرائق" و"بالترتيق" وحسب. ثم إن التجريد في الكتابة، على نحو ما عكسه "كتاب زاردشت"ـ الذي ضادت شاعريته الكتابة الهندسية الصارمة التي استحدثها "اسبينوزا" في كتاب "الإتيقا" (١٦٧٧)ـ ما كان ليعني "التهجين" أبدا. إذ ما أشد ما كان التهجين كريها إلى نفس "نيتشه"، وما أكثر ما اعتبره ضعفا ووهنا!

ولعل الأمر عينه حدث مع "دريدا". فهذا الفيلسوف الذي لطالما أعمل "التفكيك" في الأنساق الفلسفية الكبرى، قُرِئت كتاباته "المفكَّكة" على أنها كتابات "مفكِّكة". مما حدا به إلى التنبيه، شأنه في

ذلك شأن سلفه "نيتشه"، على أن: "أولئك الذين يقرؤون ما أكتب، يمكنهم إعادة بناء لحمة مجمل أفكاري ونصوصي المنشورة وسداها، حتى وإن بدت هذه اللحمة خفية وهذا السدى مخفيا".

ولئن نحن تساءلنا أين تكمن هذه اللحمة؟ لوجدنا أن إحدى الإجابات الممكنة توجد في الجواب التالي:

إنها تكمن في "الروح" العامة التي تطبع طريقة التحليل التي يعملها "دريدا" في قراءة نصوص الفلاسفة، وهي الروح التحليلية التي يسميها في العديد من نصوصه باسم: "التفكيك". يقول "دريدا": "حيثما فَرضت نفسها قيم الخصوصية والمعنى المخصوص والقرب من الذات والأصل الاشتقاقي، وذلك في ما يتعلق بالجسد والوعي واللغة والكتابة... إلخ؛ حاولت أن أحلل الرغبات الدفينة والافتراضات المضمرة الميتافيزيقية التي كانت تعمل بداخلها". والحال أن ما "التفكيك" سوى هذا الأمر عينه؛ نقصد تحليل المفترضات والمضمرات الميتافيزيقية التي تشتغل خفية وتعتمل داخل النصوص. فالتفكيك يبقى في آخر المطاف: تحليل مفترضات نصوص وكشف طابعها الميتافيزيقي. وما معنى "الميتافيزيقا" هنا؟ معناها: تلك التراتبية القيمية العنيفة التي تحكم نصوص الفلاسفة؛ أي تلك الثنائيات التفاضلية التي تعتمل داخل النصوص: ثنائيات الروح/ الجسد، النفس / البدن، الصوت/ الأثر، الذهن/ الحس، العقل/ الهوى... التي تشتغل خفية في نصوص الفلاسفة، بحيث

تعكس قيمة إيجابية (الروح، النفس، العقل...) وقيمة سلبية (الجسد، الحس، الهوى...) وقد قام بينهما تفاضل بين (الأعلى/ الأدنى، الروحي/ المادي، العقلي/ الحسي...). إنما "التفكيك"، إذن، كشف لهذه الثنائيات المنكتمة داخل طرق تفكير الفلاسفة ونصوصهم، وبيان أنها، من جهة أولى، "تراتبية" بين "أعلى" و"أدنى" و"مترقي" و"متدلي". وهي تراتبية "عنيفة"، من جهة ثانية؛ أي "استكراهية" هي تفرض علينا الفرض... وهي تراتبية "تفاضلية"، من جهة ثالثة؛ أي تفضل ما تعتبره "الأعلى" على ما تعده "الأدنى"...

وبعد، فقد كان هذا البحث ثمرة الفضول المعرفي الذي ساورني وأنا أستمع لـ "دريدا" يحاضرنا... وقد تم نشرها في أعداد متتالية من مجلة "دراسات عربية". ولما صارت هذه الأعداد عزيزة الوجود... فقد فكرت أن أعيد طبعها منقحة هنا في هذا المنبر...

المؤلف

مقدمة

"Partout où s'imposaient les valeurs des propriétés, de sens propre, de proximité à soi, d'étymologie, etc... à propos du corps, de la conscience, du langage, de l'écriture, etc... J'ai essayé d'analyser les désirs et les présupposés métaphysiques qui s'y trouvaient à l'œuvre".

"Seuls ceux qui me lisent peuvent reconstituer la trame qui, bien entendu, quoique dissimulée, tient ensemble mon enseignement et les textes publiés".

Jacques Derrida

(١)

كتب الفيلسوف الألماني "مارتن هايدجر" إلى شارحه ومترجمه والمعرف بفكره بفرنسا "جون بوفري" بتاريخ ١٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٥ رسالة يقول في عرضها على وجه الخصوص:

"استشعر، قدر ما تمكنتُ من التنَبه إلى ذلك منذ أسابيع قليلة فقط، أن في فكر الفلاسفة الشباب بفرنسا اندفاعًا خارقًا للعادة يوضح حقًا أن ثورة تتهيأ في هذا المجال"(١).

لعل "هايدجر" لم يكن مخطئا في حدسه هذا، فأسماء شأن "ميرلوبونتي" و"لوفيناس" و"بول ريكور" و"جاك دريدا" ـ إن لم

نذكر هذه الأسماء الأكثر دلالة في هذا الصدد - كانت قد شرعت بالفعل، بعد عقود يسيرة من الزمن، في تحقيق ثورة فينومينولوجية في فرنسا. وهي الثورة التي يعتبر "جاك دريدا" أحد وجوهها المتميزة.

(٢)

لم يؤلف "جاك دريدا" - على التدقيق وبحسب ما اعترف به هو نفسه - "كتبا" أو "مصنفات" أو "تآليف"، بمعنى هذه المفردات المعتادة، وإنما قام بما ألف تسميته في العديد من كتاباته: "عملية نصية". إذ كتب هو "عملية نصية": "أصابت، أكان ذلك من بعيد أم من قريب، كبد كل أفق الثقافة". ومن سمات هذه "العملية النصية" أنها كانت: "عملية موحدة ومختلفة معا - إن صح القول - لا تضع حركتها غير المكتملة لنفسها أية بداية مطلقة، وهي مستهلكة بأكملها في قراءة نصوص أخرى مستغرقة في هذه القراءة، غير أنها ليست تحيل، بالرغم من ذلك وبمعنى ما من المعاني، إلا إلى نفسها". والحال أن هذه "العملية النصية" تجترح في الفلسفة، بمعناها الأكاديمي الصرف، شرخا عميقا عنيفا لا يندمل إلا بالفلسفة كما يفهمها "دريدا": فلسفة بدون حدود مميزة، يجد موئلا في كتابة موحدة ومختلفة في آن، وفي الفن التشكيلي والبطاقة البريدية، وفي الرواية والشعر، وفي المسرح والفلسفة... فالحدود المؤسسية غائمة هنا، وهي غير معترف بها في هذا المقام. ومهمة الفيلسوف تصبح آنها هي التطواف والتجوال بين النصوص، وقد تسلح بقراءة/ كتابة ما هي بالقراءة وحدها ولا

بالكتابة بمفردها، ذات أفق واسع رحب: جينيالوجية نيتشه وفينومينولوجية هوسرل وهدمية هايدجر... كما أن حدود المقروء غير مقامة المعالم ولا هي محدودتها: أفلاطون وادمون جابيس، لوفيناس وآرتو، هوسرل ومالارميه، ديكارت وفرويد، روسو وكلود ليفي - ستراوس، نيتشه وبلانشو، دو سوسير وفيليب سولر... من كل الآفاق ومن كل المديات. على أن هذه العملية النصية ما كتبتها يد واحد، بل هي: "تشكل بالفعل، ولكن عبر عملية تحويل عبارة عن تحويل لوجهة نظر مسألة، نسقا مفتوحا في مكان ما أمام مصدر غير متعين بل متردد يكسبه لعبته"(٢).

(٣)

وهكذا يكون علينا إذن أن نقترب، في هذا البحث، من هذه "العملية النصية" المتعالقة المتشابكة، أو لنقل: علينا أن نكتب نحن بدورنا "عملية نصية" على هذه "العملية النصية" وحولها، "عملية نصية" من الدرجة الثانية أو من الوضع الثاني، بالمعنى المعرفي والتأويلي معا؛ وذلك لأننا نملك، في هذا الصدد، لا فقط الاشتكاء من قلة الكتابات العربية عن جاك دريدا، فضلا عن التظلم من صعوبة نقل مضامين وأشكال "عملياته النصية" هذه إلى اللغة العربية، وإنما أيضا ضعف التكوين الفينومينولوجي الصارم، على طريقة دريدا. كيف لا يكون الأمر كذلك، ونحن لا نملك الصرامة المتعلمة في المدرسة الفينومينولوجية: صرامة هوسرل وهايدجر، ولا

نملك التكوين الأدبي الدقيق والمعاصر: الرواية الجديدة والشعر الحديث والكتابة المسرحية المتطورة، حتى نواجه هذا النمط الجديد من الكتابة المتأبي المستعصي الحرن بكتابة أخرى مخالفة؟ وحتى نجابه هذا الأسلوب "الدقيق الغريب"، على حد تعبير امانويل لوفيناس، حيث تذوب الأشياء وتنفلت من قبضة اللوغوس؛ وذلك بحيث: "يكون في البداية كل شيء ساكنا في محله، ولكن بعد بضع صفحات على أبعد تقدير أو بضع فقرات على التحقيق، وتحت تأثير تساؤل رهيب، لا يصبح أي مكان في الفكر قابلًا للاستقرار. هنا، وخارج القيمة الفلسفية للقضايا، نجد أثرا أدبيًّا خالصًا، رعشة جديدة، شعر دريدا"[٣].

ألا يذكرنا "شعر دريدا هذا" بـ "هدم هايدجر" الذي يعرض المفهوم أمامك فيبدو لك سويا، حتى إذا استقر في ذهنك هدمه هدما حتى ما يثبت في ذهنك شيء؟ مسكينة هي تلك الطالبة التي تابعت محاضرات هايدجر في عشرينيات القرن الماضي فهدم في فكرها كل فكر، وبقيت بلا فكر، حتى آثرت الانتحار على ألا يثبت في ذهنها شيء. وكأني بعمل هايدجر ودريدا كعمل الشيخ العربي ومريده في التصوف، حيث ذكر المريد أبو العباس الحرار شيخه أبا أحمد الأندلسي، فقال: "وبعث إليَّ يوما، فجئته، فوقف على رأسي، وبيده قدوم، فصار يهدم فيَّ، وأنا أشهد أعضائي تتفرق على الأرض، حتى وصل إلى كعبي، ثم بناني عضوا عضوا، من كعبي إلى دماغي، ثم قال:

قد استغنيت، فسر إلى بلدك، فانكشف إليَّ العالم كشفا بحيث لا ينحجب عني منه شيء". وكذلك يفعل هايدجر ودريدا، يهدمان فكر القارئ حتى لا يكاد يبقى فيه شيء، ثم لا ثم، ما ثم سوى العدم الذي يدوخ صاحبه، وما ثمة سوى التيه الذي يطوح به. فبالبدل من أن يعيد الفيلسوفان الفكر نشأة جديدة، لا يكادان يتركان إلا أثر الاجتياح.

(٤)

يواجه دريدا إذن "ميتافيزيقا دريدا" بما سماه إمانويل ليفناس "شعر دريدا"، وهو لا يواجه الميتافيزيقا لكي يتجاوزها التجاوز، مثلما حاول هايدجر من قبله مواجهة ميتافيزيقا هايدجر - بل وميتافيزيقا كل الفلاسفة الذين سبقوه - بشعر الشعراء الكبار الذين أعار قلمه للتحشية على شعرهم: سليسيوس، هولدرلين، ستيفان جورج، رونيه شار... إنما الشأن في الميتافيزيقا أنها أفق ليس يتجاوز البتة. وذلك لأن من أمرها أنها تسكن في قلب لغة التجاوز نفسها، بل في قلب اللغة بعامة. ولئن حدث أن ريم تجاوزها، فلربما أمكن ذلك بالشعر وحده، ولن يمكن. وهذا لا يعود فقط إلى صعوبة عزل الميتافيزيقا وتجريدها من سلاحها تمهيدا لإعدامها، بل يعود أيضا إلى أن الميتافيزيقا تضل الظل الملازم لنا، تلعب معنا وبنا لعبة ظل وتضليل. صحيح أنه يمكن كشف "كنه" الميتافيزيقا بعملية نصية: "حقيقة الميتافيزيقا أنها توجه

معين، وكنهها أنها حركة موجهة ضمن سلسلة لا يمكن أن نعارضها بمفهوم ولكن بعمل نصي وبترابط آخر"(٤).

غير أن هذا "العمل النصي" قد ينفلت من التضليل دون أن ينفلت مع ذلك من قبضة الظل. وما كانت اللغة الطبيعية التي ما نفتأ نتحدثها الحديث سوى الظل نفسه. ولست تجدنا مع هايدجر ودريدا من المبالغين إن نحن قلنا إن هذه اللغة السائرة اسم آخر للميتافيزيقا. حتى "هايدجر" نفسه لم يستطع أن ينفلت من ظله، ظل الميتافيزيقا، إذ ما استطاع إصدار القسم الثالث من الجزء الأول من كتاب "الكينونة والزمن"، والذي كان سيحمل اسم "الزمن والكينونة"؛ وذلك لأنه كان يدرك مدى صعوبة قلب الميتافيزيقا نفسها، ولهذا السبب ما نشب أن قال في هذا الصدد: "إن السبب في عدم نشر هذا القسم يعود إلى أن الفكر لم يتوصل إلى التعبير بشكل كاف عن هذا القلب (قلب الصلة الميتافيزيقية القائمة بين الكينونة والزمن)، ولم يستطع إتمام طريقه بالاعتماد على لغة الميتافيزيقا"(٥). ذلك أن اللغة نفسها، كما أسلفنا، ميتافيزيقية لأنها (صنعت) داخل الميتافيزيقا. معنى هذا أن علينا أن نبحث عن طريقة أخرى للكتابة لا تستحوذ عليها الميتافيزيقا الاستحواذ. وهذا ما قد كان حاوله دريدا باستمرار: شعر دريدا.

(٥)

على أن هذا الأمر يوقعنا في مأزق ويضعنا أمام مفارقة. إن الخطير في جاك دريدا هو أنه يورطك التوريط ثم إنه سرعان ما ينسحب.

كيف نجابه كتابة نصية تريد أن تنفلت من قبضة الميتافيزيقا ولغتها؟ هل نجابهها باللغة نفسها (فنظل إذن سجناء للميتافيزيقا كما يتصورها دريدا)؟ أم بالضحكة النيتشيه الساخرة؟ أم بالرقص والرسم والنحت؟ أم بأشياء أخرى...؟ هل نبدل كوكبنا الأرضي الممتلئ بظلال الميتافيزيقا وننتقل إلى كوكب آخر بحيث لا تكون فيه الميتافيزيقا لغة واللغة ميتافيزيقا، وبحيث لا يكون فيه الصوت ـ الذي لطالما فضلته الميتافيزيقا على الأثر ـ ظهيرا للاستكراه الذي ما فتئت الميتافيزيقا تمارسه علينا؟

حقا إن ما عمل عليه دريدا هو "تفكيك" النصوص الميتافيزيقية؛ أي تفكيك تلك التراتبية العنيفة التي أقامتها الميتافيزيقا داخل الفكر: المعقول/ المحسوس، الروحي/ المادي، المدلول/ الدال، الجواني/ البراني... دونما مظاهرة أحد شقي هذه التراتبية العنيفة على الآخر، ودونما قلب بسيط لتراتبية عنيفة، وإنما القيام بكتابة جديدة وبحركة مزدوجة عن الانتصار لأحد الطرفين بمعزل.

وما كان التفكيك عند دريدا منهجا كمنهج ديكارت يفك الكل إلى أجزائه البسيطة. فليس هو إذن تحليلا بل ليس منهجا حتى. كما أنه ما كان هو بالقرار النقدي. إنما هو يتجاوز مجرد القرار النقدي. ومن ثمة، لا يمكن للتفكيك أن يوصف بأنه سلبي: "إنه يرافق دائما مطلبا إيجابيا، أقول إنه لا يعمل أبدا ما لم يكن مرفوقا بشغف..."(٦)؛ يعني الشغف بالنصوص التي يفككها. يقول هيجل وهو يحاور فيشته

وشلنغ في كتابه "في اختلاف نسقي فيشته وشلنغ": "يتطلب العقل الحي الذي يسكن في فلسفة ما لكي يبرز أن يولد من طرف عقل آخر نسيب له قرين به"[٧]. ويقول هايدجر وهو يحاور هيجل في كتابه عن فينومينولوجيا الروح عند هيجل: "إذا ما نحن كنا نريد حقا الدخول في مناقشة مع هيجل، فإن مطلب أن نكون "نسباء له" يفرض نفسه علينا... نسباء معناه ملزمون اتجاه أول وآخر الضرورات الداخلية للمساءلة الفلسفية[٨]. علينا إذن نحن أيضا أن نصبح "نسباء" لفكر دريدا، أن نقرأ نصوصا نيئة ومن غير ما حجاب، أن نستمع إليها وإن أمكن أن نحاورها. مما قاله دريدا عن ميشيل فوكو يمكنه أن يصدق علينا: "إن وعي التلميذ حين يبدأ، لا أقول في مصارعة أستاذه بل في محاورته أو في إجراء بالحوار اللامتناهي الصامت الذي يشكله بحسبانه تلميذا، وعي شقي"[٩]. ومعنى "شقاء الوعي" هنا عدم اطمئنانه وعدم سكونه تحت مجاري اليقين، بما في ذلك يقينيات أستاذه.

(٦)

علينا أن نلاحظ أولا أن دريدا يفترض ما ينتهي إليه في الأخير: انتماء النص الفلسفي الذي يحاوره إلى مجال الميتافيزيقا. ولا حجب في ذلك عنده؛ لأن "من ماهية الفلسفة أن تسبق ما ستقوله فيها بعد"[١٠]. ربما كان هذا هو قدر الفلسفة. وهو بالتالي قدر من يبحث في هذا الفكر المتلاطم الذي ندعوه فلسفة. وفي ما يخص موضوعنا، علينا إذن أن نفترض ما سننتهي إليه في الأخير: هناك علاقة بين "الفكر

الفلسفي عند جاك دريدا" و"فكره التربوي". وتكمن هذه العلاقة في توظيف الآلية نفسها في قراءة وكتابة نص الفلسفة ونص التربية؛ عنينا بها آلية "التفكيك". ويصرح دريدا بهذا غير ما مرة وفي أكثر من مناسبة: إن "المؤسسة الفلسفية" تفضل، في رأي دريدا، ما تسميه "بالفلاسفة الكبار" وما تنعته بالخصوص بنعت "النصوص الكبرى". ونجد أن هذا التفضيل ينطوي على رؤية فلسفية للكتابة. وهي رؤية ينبغي تفكيكها وبيان منطق تقويمها وكشف المصالح الثاوية من ورائها وفضح آليتها وعقودها الاجتماعية المضمرة. وهذا ما يدفع دريدا إلى الوقوف عند نص مهمل شأن نص الفيلسوف الألماني هيجل حول تدريس الفلسفة بالثانويات البروسية المعنون بعنوان: "رسالة إلى الوزارة الملكية للشؤون الطبية والاجتماعية والكنيسة"، أو نص الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان حول الدفاع عن تعليم الفلسفة بالجامعة الفرنسية "دفاعا عن الفلسفة"، أو نص وزير التربية الفرنسي هابي حول إصلاح التعليم الفرنسي الموسوم باسم "من أجل تحديث النظام التربوي". يقول عن نص هابي: "على الرغم من سطحية استدلالاته ومن فجاجة فصاحته، فإن النص "من أجل تحديث للنظام التربوي" يعد أيضا نصا فلسفيا ويجب أن نفسره باعتباره نصًا فلسفيًا"[١١]. ويقول عن نص هيجل: " كان من المستحيل أن نقرأ هذه الرسالة باعتبارها مؤلفا "صغيرا" وغريبا عن الإشكالية الفلسفية "الكبرى"[١٢]. فحين يتعلق الأمر بالفلسفة لا توجد نصوص

فلسفية وأخرى غير فلسفية، لا ولا توجد نصوص كبرى وأخرى صغرى.

(٧)

يتمحور مجموع الأعمال النصية لجاك دريدا حول الأسئلة التالية:

أولا: من أي "مكان" تجب مهاجمة الميتافيزيقا، خصوصا ونحن نعلم أنه ما أن يتم الشروع في العمل النصي التفكيكي حتى يصبح كل تفكيك بناءً جديدا أو قل: إعادة بناء؟

ثانيا: كيف يمكن تفادي مجرد "القلب البسيط" للميتافيزيقا والذي يترك دائما الميتافيزيقا واقفة على رجليها أو يعيدها إلى وضعها الطبيعي؟

ثالثا: كيف يمكن التخلص من حبال "خروج بسيط" خارج الميتافيزيقا، خصوصا ونحن نعلم أن التوزيع التصنيفي إلى "خارج" و"داخل" محكوم بشكل كامل عن طريق الميتافيزيقا؟

رابعا: كيف يمكن الانفصال عن منطق الهوية أو الوضع الذي يتحدد انطلاقا من طرح الميتافيزيقا، وذلك بعد ما تبين لنا أن منطق التعارض متضمن في منطق الوضع وموجه من طرفه(١٣)؟

(٨)

سوف نعمل في هذا البحث على التعريف بهذه الإشكالية وطرح أسئلة نقدية حولها، وذلك استنادا إلى الخطوات التالية:

قسم أول: نمهد فيه لفكر الاختلاف ـ الذي ينتمي إليه فكر دريدا ـ محاولين تسليط الضوء على جوانب أساسية في الفكر الفرنسي قمينة بإدخالنا إلى عالم فكر الاختلاف.

قسم ثانٍ: يتعلق بأم جوانب فكر الاختلاف كما برز مع جاك دريدا مع محاولة بيان آليات هذا الفكر التفكيكية ومقوماته.

قسم ثالث: يتعلق بالجانب التربوي في فكر دريدا؛ هذا الجانب الذي نرى أن له ارتباطا ضروريًا ووثيقا بفكره الفلسفي. إذ لم يكن فهم فكر جاك دريدا التربوي اللهم إلا بفهم ما يحاول العمل عليه تحت مسمى "التفكيك".

وأخيرا سوف نسعى إلى تقويم نقدي لآلية "التفكيك" عند جاك دريدا نحاول الوقوف فيه على بعض جوانبه المشكَلَة، مع بيان بعض المآخذ على فكر الاختلاف على نحو ما يمثله فيلسوفنا.

الهوامش:

1- Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, traduit par Roger Munier, Paris: Aubier, Montaigne, 1964, p. 182.

2- Jacques Derrida, Positions, collection: Critique, Paris: Minuit, 1972, p. 11.

3- Emmanuel Levinas, *Noms propres*, collection: Biblio essais, Paris: Fata Morgana, 1976, p. 66.

4- Jacques Derrida, *La dissémination*, coll: Critique, Paris: Seuil, p. 72.

5- Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 9.

6- Jacques Derrida, *entretien avec le monde*, in: Les *entretiens du monde*, Paris: La découverte, 1984, p. 84.

7- Hegel cité par Martin Heidegger in: *La phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, traduit par Emmanuel Martineau, Coll: NRF, Paris: Gallimard, 1984, p. 68.

8- Martin Heidegger, *La phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, op. cit., p. 84.

9- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, p. 51.

10- Martin Heidegger, *La phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, op. cit., p.

11- Le Groupe GREPH, *Qui a peur de la philosophie ?* coll: Champs, Paris: Flammarion, p. 452.

12- Ibid, p. 105.

13- Didier Cahen, " Faux tableau de Derrida " in Critique, numéro 309, p. 993.

الفصل الأول

ملاحظات حول الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر في التمهيد لفكر الاختلاف بعامة ولفكر دريدا بخاصة

(١)

يجد الشخص الذي يريد أن يرسم لوحة بأهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة نفسه مجبرا على استعمال مفهوم "الجيل الثقافي". وهو مفهوم سوسيولوجي رخو يستعمل استعمالا عفويًا، ولكنه يطرح مشاكل إبستمولوجية عويصة. على أنه وبالرغم من هذا التحفظ يبقى قادرا على رسم حدود ووضع منارات وخط علامات قمينة بتسهيل عمل مؤرخ الأفكار وتيسير جهد مؤرخ الفلسفة. وفي الحقيقة، فإن مجموعة جيل لا تتكون بما يوحد بينها بقدر ما تتشكل بما يفرق بينها. فلا يكون الجيل منسجمًا انسجامًا نسبيًا اللهم إلا بفضل تاريخه الزمني؛ أما من الناحية الثقافية، فإنه يكون متنافرا أحيانا بأشد تنافر يكون؛ وذلك لأن الخلاصات الفلسفية والسياسية والأدبية التي ينتهي إليها أفراده تكون متنوعة التنوع، فضلا عن أنها متعارضة في بعض جوانبها حول مواضيع عامة. غير أن هذه المواضيع العامة المشتركة هي ما يشكل بالذات ـ في الحقيقة ـ بالنسبة إلى جيل معين قاسمه المشترك. وهي بذلك تُمكِّن من تحديد جيل وتعيينه[1].

ويعبر الفيلسوف الألماني فلهلم ديلتاي عن هذه الحقيقة بدقة حين يقول: "يشكل الجيل دائرة أضيق من الأفراد الذين ـ وعلى الرغم تنوع

العوامل الأخرى المعتبرة - يرتبطون في كل منسجم بفعل ارتباطهم بالأحداث الكبرى نفسها والتغيرات نفسها التي عايشوها"(٢).

غير أننا لن نركز هنا على الأحداث الكبرى التي عاشها جيل ما عيشًا مشتركًا، بل ما سنركز عليه هو اختلاف الأجيال الثقافية الفرنسية باختلاف الاهتمامات الكبرى والإشكاليات العامة، واضعين نصب أعيننا هذا المبدأ المنهجي الثمين: "حين يلوح في الأفق أن ميدان الصراع قد تغير، فاعلم أن ما ينبغي استخلاصه هو أن جيلا جديدا قد أخذ زمام المبادرة"(٣). وبطبيعة الحال، فلن نشير هنا إلى كل أفراد الجيل الذي نتحدث عنه، بل سنعمل هنا بجرد نصل أوكام، ولن نحتفظ إلا بالأسماء ذات الدلالات الكبرى في إطار هذا التمهيد لفكر الاختلاف.

(٢)

يمكن بشكل خطاطي ومختزل أن نميز في الأجيال الثقافية الفرنسية التي تعاقبت على الحياة الفلسفية الفرنسية منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى نهايات القرن العشرين بين ثلاثة أجيال:

أ- "جيل الأساتذة": وهو الجيل الثقافي الذي هيمن على الجامعة الفرنسية منذ بداية القرن العشرين حتى الحرب العالمية الثانية. وقد شهد هذا الجيل على أحداث تاريخية وثقافية كبرى؛ شأن قضية دريفيس والحربين العالميتين الأولى والثانية. ونحن نمثل له بأسماء

هنري برجسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) وليون برانشفيك (١٨٦٩ـ ١٩٤٤) وإميل شارتييه الملقب باسم "ألان" (١٨٦٨ ـ ١٩٥١).

ب ـ "جيل الأزمنة الحديثة": وهو الجيل الذي تمرد على تعليم الجيل الأول، جيل أغرم أشد ما يكون الغرام بالتاريخ. وقد هيمن على الحياة الثقافية الفرنسية بعد الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة وحرب الجزائر وقضية هنغاريا والمؤتمرالعشرين للحزب الشيوعي السوفياتي. ونحن نرمز إليه هنا بثلاثة أسماء أساسية: جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٣) وموريس ميرلوبونتي (١٩٠٨ ـ ١٩٦١) وريمون آرون (١٩٠٥ ـ ١٩٨٣).

ج ـ "جيل الاختلاف": وهو الجيل الذي بدأ يبرز منذ الستينيات من القرن الماضي حين دخل في سجال مهم ضد الجيل الثاني. وقد شكل ما يدعى تجاوزًا باسم "الفكر البنيوي" أحد أهم مكونات فكره، كما عاصر أحداثا مهمة نظير نهاية الديغولية بفرنسا وأحداث مايو/ آيار ١٩٦٨ الطلابية. ونحن نرمز إلى هذا الجيل بثلاثة أسماء أساسية تصنف أحيانا تحت مسمى "فكر الاختلاف" بلا تمييز: ميشيل فوكو (١٩٢٦ـ ١٩٨٤) وجيل دولوز (١٩٢٥ ـ ١٩٩٥) وجاك دريدا (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤).

(٣)

يقول ريمون آرون في مذكراته المهمة: "لكي نستلهم أستاذًا ما، ولكي نترك فكره يضمحل أو نشكل استمرارًا فكريًا له، ما كان لنا من

خيرة في أمرنا اللهم إلا بين ثلاثة أساتذة: ليون برانشفيك و"ألان" وبرجسون"(٣).

ثلاثة أسماء سوف تهيمن على الجامعة الفرنسية هيمنة فلسفية مطلقة منذ أواخر القرن الماضي حتى الحرب العالمية الثانية، بل إن البعض سيستمر تأثيره حتى حدود ثورة مايو/ أيار ١٩٦٨: يتعلق الأمر بهنري برجسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) وليون برانشفيك (١٨٦٩ـ ١٩٤٤) وإميل شارتييه الملقب بلقب "ألان" (١٨٦٨ ـ ١٩٥١). اخترنا هذه الأسماء الثلاثة من بين نخبة من الأساتذة مارست التدريس في الجامعات والثانويات الفرنسية تلك الفترة؛ وذلك لأننا وجدنا لها تأثيرًا قويًّا في الساحة الفلسفية بفرنسا أكثر من غيرها.

(٤)

ما كان المقصود ببرجسون هنا "برجسون الأول" في قوته وتألقه وأريحيته الفكرية وقدرته على هزم أوهام النزعة الميكانيكية والتطورية على حد سواء؛ نعني برجسون الذي يقول عن نفسه: "إن كتاباتي كانت دائما تعبيرًا عن غضب واحتجاج. لقد كان من الممكن أن أكتب كتبًا أخرى، ولكن لم يكن لي أن أكتب أبدًا إلا لكي أحتج على ما كان يبدو لي وهمًا"(٥)، وإنما المعني هنا "برجسون الثاني" الذي تحول اسمه لكي يدل على مذهب حدسي فج. والحال أن برجسون الروحي هذا حتى إميل شارتييه ـ "ألان" ـ كان يقول عن جماعته: "في العمق، كنت

أراهم قادمين وهم يحملون في حقائبهم الكاثوليكية والطغيان والحرب أجمعين"[٦].

والحق أنه كانت الفلسفة التي درَّسها برجسون بالجامعة الفرنسية فلسفة "جوانية" و"باطنية" و"صوفية" أهملت التاريخ ومجرياته إهمالًا، وكانت عبارة عن محاولة لتتبع "الميلوديا الداخلية" التي تكمن في جوى الإنسان دونما اهتمام بالحيثيات التي تشتمله وبالظروف الاجتماعية التي تكتنفه. وحتى مفاهيمه ومقولات فلسفته الأساسية، نظير "الديمومة" و"الحدث" و"التطور الخلاق" لم تخل بدورها من نزعة روحية جوانية صوفية واضحة. أوَ ليس هو من يقول في كتابه "الفكر والمتحرك": إن التطور الخالص والديمومة الخالصة شيء روحي أو مطبوع بالروحية؟[٧]. وأليس هو من كشف عما يكتنف صدره من بنات أفكاره إلى أحد تلامذته قائلا: "إنني أؤمن بالروحية المطلقة"[٨]؟

(٥)

أما ليون برانشفيك، فقد كان تعليمه أقل إيغالا في الجوانية الروحية. كان الرجل معاديًا للحدس البرجسوني معاداة صارمة. وكان مؤمنًا بالعلم واثقًا بقدرة العقل. غير أنه كان يقرأ نتائج العلم قراءة كانطية. كان يريد عمومًا: "أن يرد الفلسفة بأكملها إلى نظرية معرفة". يقول الفيلسوف الفرنسي جون توسان دوزنتي الذي تتلمذ على مصنفاته: "ظل برانشفيك شديد الاقتراب من كانط فيما يخص

موقفه من المعرفة؛ إذ إن المعرفة عنده كانت بالدرجة الأولى نتيجة لعمل الفهم، وكان محتواها يتمثل في تلك العلاقة الفكرية باعتبارها منسجمة مع موضوعها"(١). كانت هذه "المثالية الأكاديمية" التي قال بها برانشفيك لا تؤمن إلا بالكانطية والوضعية أو لنقل بكانطية وضعية، وكانت تُخضع تاريخ الفكر الفلسفي كله إلى هذه القراءة وتقرأه في ضوء هذه التجربة وهذه التجربة وحدها. فها هو برانشفيك، الذي قطع صلته مع كل نزعة حيوية وحدسية، يعود في الأخير إلى اعتناق نزعة عقلية تفضي به إلى توجه روحي نجده واضحًا في كتاباته الأخيرة، إذ لم يمس العلم عنده سوى "مقدمة إلى الحياة الروحية" ليس إلا.

(٦)

وكان تعليم "ألان" أكثر تحررًا. كان مرتبطًا، من جهة أولى، بتجربة كبرى في الشذرات والآراء المختصرة الأنيقة. ولهذا السبب ظل تعليمه تعليمًا مفتوحًا. وكان ـ من جهة ثانية ـ متعدد الاهتمامات ومتنوع "الأطباق" شغلت الموسيقى وشغل الفن والسياسة حيزًا كبيرًا منه. وقد سجل أحد تلامذته في مذكراته ليوم من أيام العطلة الربيعية من عام ١٩٢٩: "كان مذهب أستاذي، الذي يستلهم الكثير من أفلاطون وباسكال وكانط ولانيو، يهتم كثيرا بروحية العقل؛ أي بمعرفة ما الأشياء وفق تجربة الحرية... ولكن كان بالإضافة إلى ذلك يتضمن ميتولوجيا عقلية؛ أي مادة للخيال يمكن أن تقارن بالموسيقى

والرقص". وفضلا عن هذا المذهب الفسيفسائي، كانت هناك السياسة، سياسة "ألان"، تلك التي يقول عنها هذا التلميذ: "كنا جميعا نعلم أن الأستاذ راديكالي؛ أي أنه يعتبر كل الأنظمة السياسية آلات ثقافية تهدف دائما إلى التعبير عن ضرورات بوليسية، كما كنا نعلم أنه كان يقاوم تلك الأنظمة مقاومة نشيطة باسم الفرد"[١٠]. بيد أن هذه الحساسية التي صبغت تعليم "ألان" كانت، من جهة أولى، مبنية هي الأخرى على تصور ميتافيزيقي لما يسمى باسم "الطبيعة البشرية" التي يفترض أنها غير خاضعة للتاريخ ولا تجري عليها صروف الزمان، وكانت تؤول، من جهة ثانية، إلى نزعة سلمية متشائمة على الطريقة التولستوية؛ مما جعلها ـ باعتبارها تجربة جيل ـ تنتهي مع نشوب واستعار الحرب العالمية الثانية إلى إخفاق شامل.

(٧)

والحال أن هذا التعليم ـ وقد آل إلى طريق مسدود لا نفاذ له: روحانية كانطية ضيقة وفردانية سلمية مطلقة ـ كان يطرح على الجيل الجديد ـ جيل الأزمنة الحديثة ـ سؤالا أحكم ريمون آرون صياغته: "لماذا يا ترى هذه الجماعة من أساتذة الفلسفة المنغلقين على أنفسهم الجاهلين لما يدور بالخارج من حولهم"[١١]؟

الحقيقة أن هذه النخبة من الأساتذة ما كانت جاهلة بالمرة لما يدور بالخارج، بل إنها لم تكن في الحقيقة محتاجة إلى هذا الخارج. لم تكن ترغب فيه عن قصد. ولهذه الحيثية لم تأخذ منه في أغلب الأحيان اللهم

إلا... كانط؛ وذلك لأن "كانط كان يندمج بسهولة في شمولية الفكر الفرنسي غير التاريخية"[١١]. واستئنافًا نتساءل: لماذا يحدث هذا في الوقت الذي فتحت فيه فينومينولوجيا هوسرل، ومن بعده هايدجر، أفقًا جديدًا للتفلسف في ألمانيا؟ هو ذا السؤال الذي طرحه الجيل الجديد، وما وجد له من جواب. والحقيقة أنه من بين أهم العوامل التي ساهمت في انغلاق الفكر الفرنسي على ذاته آنذاك عامل تاريخي قومي. ويتعلق الأمر بما وسمه أحد مؤرخي الفكر الفرنسي بوسم "الأزمة الألمانية للفكر الفرنسي"[١٢]. والمقصود بهذه الصيغة الملتبسة: "عقدة" فرنسا تجاه ألمانيا بعد هزيمة عام ١٨٧٠. فمنذ انقضاء عهد فلاسفة التنوير في فرنسا، سوف يكبو الفكر الفرنسي كبوة كبرى، ولن يستيقظ من جديد إلا بعد عهد نابليون بونابرت، ليجد أن ألمانيا قد أحدثت ثورة كبرى في الفلسفة، وأن عليه أن يتتلمذ عليها التتلمذ... وتلك عقدة ليس بعدها عقدة...

(٨)

والحق أن ما يوحد بين أعضاء جيل الأزمنة الحديثة هو كرونولوجيا تكوينه الجامعي، من جهة أولى، ورفضه العلني، من جهة أخرى، للجو الفلسفي الذي كان سائدا في الجامعات الفرنسية آنذاك (ما بين الحربين)، مع البحث الحثيث عن طريق مغاير للتفلسف. وإذا كان الجيل الأول فرنسي القلب والقالب، فإن أغلب عناصر الجيل الثاني سوف تسافر إلى ألمانيا للتزود من معين الفلسفة الألمانية الذي

صار لا ينضب. يقول سارتر في هذا الصدد ملخصا تجربة جيله مع الفلسفة الألمانية: "لم تكن لديَّ إلا فكرة واحدة، وهي أن كل نظرية لا تناقش ما إذا كان الوعي يدرك الأشياء الخارجية كما هي أم لا (مقتضى فلسفة هوسرل)، كانت عرضة للفشل الذريع. وهذا الأمر بالذات هو ما جعلني، في نهاية المطاف، أسافر إلى ألمانيا لما قيل بأن لهوسرل ولهايدجر طريقة خاصة في إدراك الشيء الواقعي على نحو ما يبدو عليه"[١١]. غير أن الصدمة التي ما لبث أن أصيب بها هذا الجيل هي الصدمة النازية. لقد كان الإحساس عامًا بأن "التاريخ يتحرك من جديد"، حسب تعبير توينبي. ولسوف تتحول هذه "الصدمة" إلى ضرب من "التناقض الوجداني" تجاه ألمانيا: شغف بجوها الفكري وبغض شديد لضغط زمنها التاريخي. نرصد هذا التناقض بشكل واضح عند موريس ديكوندياك عندما أنشأ يقول: "لقد فهمنا بسرعة ضرورة أن نقاوم هتلر بعنف. ولكننا كنا ندرك أيضا كيف كنا لا نستطيع ذلك بالمرة. وبالإضافة إلى هذا الأمر، كانت هذه المرحلة فاتنة جذابة"[١٥]. ويلامس لوفيناس من جهته أيضا الإحساس نفسه لما يقول: "لقد سحرني هايدجر سحرًا تامًا... ولقد كانت تلك الفترة مرحلة كتاب "الكينونة والزمن". ولم يكن بوسعنا آنذاك أن نتنبأ بأن هايدجر سوف يتخذ مواقف سياسية تراجيدية بعد سنوات قليلة"[١٦]. وينقل سارتر هذا الإحساس في لغة "وجودية"، فيقول: "وجدت نفسي أثناء لحظة ميونخ ممزقًا بين نزعتي السلمية الفردية ومعاداتي

للنازية...لقد ظهرت لنا النازية آنذاك على أنها القوة العدوة التي تريد أن تمحقنا نحن الفرنسيين"(١٧).

(٩)

ولسوف تنتهي مغامرة هذا الجيل، في مرحلة أولى، إلى الإحساس بالمأزق. لكن أكيد أن هناك خللا في تكوينها... تعود بنا هذه النخبة إلى خلل التكوين الفلسفي الجامعي نفسه. ما الذي كان ينقص هذا التكوين؟ كان ينقصه، في رأي الجيل الثاني، الحس التاريخي، الذي هو سلاح فهم المجتمع والسياسة. لقد كانت الحرب حاسمة بالنسبة إلى جيل الأزمنة الحديثة، وإثرها سوف يحس هذا الجيل بأنه "خرج مما بعد الحرب ليدخل إلى ما قبل الحرب على حد تعبير ريمون آرون. لم يكن هذا الجيل يريد "مقدمة إلى الحياة الروحية"، بل كان يريد "مقدمة إلى الحياة الواقعية". وتكمن مقدمة الحياة الواقعية، عنده، في تمثل الفكر التاريخي وفي التاريخانية. يقول سارتر: "لقد أحسسنا بضغط التاريخ علينا، في كل ما كنا نلمسه، في الهواء الذي كنا نستنشقه، في الصفحة التي كنا نقرأها، في تلك التي كنا نكتبها، في الحب نفسه، اكتشفنا ضربا من تذوق التاريخ والشغف به؛ أي خليطًا من الأمر الأبدي والشأن الزائل"(١٨). لقد اكتشف هذا الجيل عنف التاريخ وعنف السياسة وعنف المجتمع.

(١٠)

إن ما اكتشفه الجيل الجديد هو أن فلسفة الجيل الماضي لم تكن تعرف تجربة "الشر"، بل لم تعشها إلا بما هي تجربة وهمية. لذلك لم تُقِم للشر جنيالوجيًا ولا تاريخًا، بل هي أقامت جنيالوجيا ساذجة للانكشاف المتدرج للحياة الروحية، وكأن الروحية حصن ضد صولة الشر. يكتب سارتر: "بالنسبة إلى فيلسوف النظام ليون برانشفيك، وهو الذي ماثل بين لحظات حياته وجانس عناصرها وأدمج تفاصيلها إدماج وحدة، وكون أيضا ثلاثة أجيال لم يكن الشر والخطأ إلا مظهرين خداعين ناتجين عن قوة الفصل والحد والنهاية؛ وبالتالي فهما معا ينتهيان إلى عدم محض بمجرد أن نقفز على الحواجز التي كانت تفصل بين الأنظمة والمجتمعات... بالنسبة إلى الواقعية السياسية، كما بالنسبة إلى المثالية الفلسفية أيضا، لم يكن الشر أمرًا يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد"(١٩).

كان الجيل الأول جيل "الطبيعة البشرية"؛ أما الجيل الثاني فقد أراد لنفسه أن يكون جيل "التاريخ". لكن ماذا يعني التاريخ بالنسبة إلى الجيل الجديد؟ إنه يعني بالنسبة إلى سارتر:"أن نأخذ الشر مأخذ الجد"(٢٠)، وبالنسبة إلى ريمون آرون: "أن نعي كوميديا وتراجيديا الناس في المجتمع"(٢١)، وبالنسبة إلى ميرلوبونتي: "أن نعي منطق الوضع ودينامية النظام"(٢٢). بهذا يتحدد الجيل الثاني: إنه جيل شغف بالتاريخ. لكن، وكما لا يمكن التحدث عن "التاريخ" بصيغة المفرد،

فإن تصور التاريخ عند أعضاء هذا الجيل قد شكل دواعي خلافه: خلاف سارتر مع ريمون آرون وموريس ميرلوبونتي وألبير كامي. لقد كانت جماعة الأزمنة الحديثة تماما مثل تشكيلة المقاومة الفرنسية للنازية، جماعة ذات حساسيات مختلفة. وإن أحداث تلك المرحلة (القضية الهنغارية، حرب الجزائر، المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياتي....) جعلت أعضاء هذا الجيل يختلفون بأشد اختلاف يكون. ولنتذكر في هذا الصدد سجال سارتر ضد آرون وميرلوبونتي ضد سارتر... يقول ريمون آرون: "مصير آخر عاشه جيلي، لقد دمرت الاختلافات السياسية الروابط الشخصية بين أفراده"[٣٣].

(١١)

وفي الوقت الذي سوف يكون فيه سارتر سائرًا نحو تقييم حصيلة مغامرة صعبة، وفي الوقت عينه الذي بدأ فيه يقتنع بأنه "يجب أن نأخذ نوعًا من الجدية في الالتزام من دون أن نفقد درجة معينة من العنف، غير أنه لن يكون العنف الرومانسي للمقاومة أو لحرب الجزائر. يمكن أن نندم على هذا الأمر: فذلك العنف لم يبقَ موافقًا لوضعنا الآن... يجب أن نعثر على عنف للعقلانية"[٣٤]، في هذا الوقت بالذات كان هناك جيل آخر يحاول التخلص من عنف العقلانية هذا بالذات. فحين يلوح في الأفق أن ميدان الصراع قد تغير، فإن ما يجب استخلاصه هو أن جيلًا جديدًا قد أخذ بزمام المبادرة. لكن كانت سنوات الخمسينات من القرن الماضي سنوات سجال حول "الشيوعية"، أما في الستينات

سيتحول الصراع إلى حقل "العلوم الإنسانية". يقول أحد أبناء هذا الجيل المولود الجديد: "لقد اكتشفنا بشكل مفاجئ ومن دون سبب ظاهر، منذ حوالي خمس عشرة سنة، أننا مغرقون في البعد عن الجيل السابق جيل سارتر وميرلوبونتي، جيل "الأزمنة الحديثة" الذي شكل ناموسنا في التفكير ونموذجنا في الوجود"(٥). والحال أن هذا الجيل كان مجبرًا على أن يتتلمذ على يد "أساتذة التشكيك" و"شيوخ الارتياب".

(١٢)

سوف نبحث هنا عن صورة أولئك الذين سماهم ريمون آرون باسم "أنصاف آلهة ما بعد الحرب"، ووسمهم بول ريكور بوسم "أساتذة التشكيك" ـ أو "مشايخ الارتياب" ـ داخل الثقافة الفلسفية الفرنسية، واعتبرهم رولان بارث: "شرطيينا الثلاثة" الذين يعطون إشارات المرور لمفكري ما بعد الحرب. يتعلق الأمر بثلاثة مفكرين لم يلبث حجم حضورهم أن أخذ يتقوى ويتضخم داخل الساحة الفكرية الفرنسية، خصوصا بعد الحرب العالية الثانية: كارل ماركس وفريدريك نيتشه وسيغموند فرويد. لن نركز هنا طبعا على صورة هؤلاء في الممارسة السياسية الاجتماعية (كارل ماركس)، ولا في الممارسة الأدبية الإبداعية (فريدريك نيتشه)، ولا في الممارسة العيادية السيكولوجية (سيغموند فرويد)، بل كل ما سوف نعمل عليه هنا هو رسم أرسومة تقريبية لنمط حضور هذه الوجوه الثلاثة داخل الفكر

الفرنسي، وبالضبط ضمن إطار الخط الذي نرسمه في هذا البحث للثقافة الفرنسية.

(١٣)

يمكن أن نرد الحصار الذي ضُرب على كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) داخل الثقافة الفرنسية، قبل الحرب العالمية الثانية، إلى ثلاثة أسباب متكاملة: هناك، أولا، الأزمة الألمانية للفكر الفرنسي التي جعلت جيل ما بعد هزيمة ١٨٧٠ يكره كل ما هو بروسي، خصوصا إذا تعلق الأمر بفكر أقرب شيء إلى مجال السياسة والاجتماع كفكر ماركس. وهناك، ثانيا، الخطر الاجتماعي الذي كان يمثله ماركس على تقاليد جامعة فرنسية موغلة في "المثالية الأكاديمية": "إن السبب الحقيقي للترسخ المتزايد للمذاهب السلبية في ذهن شبيبتنا يتمثل في ضعف التعليم الفلسفي في ثانوياتنا...لذلك فإن تطوير الدراسات الفلسفية في هذه الثانويات هو خير علاج يوقف زحف المادية"[٦٦]. وهناك، ثالثًا، وهذا أمر يجب ألا ننساه أبدا، التباس وضع الفلسفة في النسق الماركسي. إذ تظهر الماركسية أحيانا في صورة مذهب وضعي اجتماعي يناصب الفكر الفلسفي العداء. لقد ترجمت بعض أعمال ماركس إلى اللغة الفرنسية بين سنة ١٨٧٠ و ١٩٠٠، إلا أن مفعولها الفلسفي كان ضعيفا إن لم نقل منعدمًا؛ وذلك لأنها كانت تُعزل عن بعدها الفلسفي. غير أن الأمور ستبدأ في التغير خلال أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات، إذ سوف تعاد ترجمة أهم أعمال

ماركس. يقول هنري لوفيفر عن هذه المرحلة:"كان الانطباع يزداد قوة كلما ساد الحماس؛ لقد اكتشفنا فلسفة"(٢٧). لكن أين هي هذه الفلسفة؟ كان هناك إحساس عند الفرنسيين بأن شيئا ما غير مكتمل في الماركسية، وكانت البوصلة تشير إلى اتجاه الفلسفة: لقد كان المطلوب "إقامة" فلسفة ماركسية أو على الأقل "توليد" هذه الفلسفة عن طريق التأويل. يقول الفيلسوف الماركسي الفرنسي لوي ألتوسير الذي ارتبط اسمه بهذا المشروع السيزيفي: "وضعتنا نهاية الدوغمائية أمام هذه الحقيقة: إن الفلسفة الماركسية، التي أساسها ماركس في خضم بناء نظريته في التاريخ نفسه، ما زالت في جزء كبير منها تنتظر أن يتم تأسيسها التأسيس"(٢٨). هي ذي المسألة التي شكلت الوجه الفرنسي لماركس.

(١٤)

أما فريدريك نيتشه (١٨٤٥ ـ ١٩٠٠) فقد دخل إلى الجامعة الفرنسية عبر بعض المؤلفات الأدبية. كتب نيتشه في رسالة إلى أحد أصدقائه بتاريخ ٢٢ ديسمبر/ كانون الأول من عام ١٨٨٨ : "وأخيرا فتحت قناة بناما الكبرى بيني وبين فرنسا"(٢٩). ومن الأفكار الغريبة التي صاحبت نيتشه طوال حياته أن يحاول الكتابة باللغة الفرنسية؛ وذلك لأنه كان يعتقد أن فرنسا وحدها هي التي فهمته فهمًا جيدًا. لقد كان الاعتقاد الأولي السائد عن فلسفة نيتشه هو أنها "فلسفة منحرفة"، وأن صاحبها داعية أرستقراطية قاسية تسودها القوة العنيفة

وسوء النية "الكلبي". وتلاحظ إحدى الباحثات الأوائل في تأثير نيتشه في الثقافة الفرنسية بأنه خارج هذه القراءة، التي ارتبطت بتاريخ الأدب الفرنسي أكثر مما ارتبطت بتاريخ الفلسفة، فإن: "كتب وتواريخ الفلسفة كانت تطرد اسم نيتشه بجملتين أو صفحتين ولا تضعه في مرتبته من حيث هو مفكر"[٣٠]. ويلخص صاحب كتاب "الأزمة الألمانية للفكر الفرنسي" صورة نيتشه الأولى في فرنسا على عهد ما قبل الحرب على أنها كانت إما صورة صاحب فكر هدام وفوضوي، أو صاحب نزعة حماسية وبطولية، وعموما ما كان يعجب الفرنسيين في نيتشه هو أنه "بدا لهم أن تأثيره خلاصيًا لأنه معاد للعقل والكانطية معا"[٣١]. غير أن هذه القراءة سوف تتوارى بفضل قراءة هايدجر لنيتشه، وسوف يعتمد جيل الاختلاف على قراءة نيتشه قراءة جديدة تقوم على مبادئ أربعة يلخصها جيل دولوز فيما يلي: نحن قراء نيتشه يجب أن نتفادى أربعة تفسيرات معكوسة ممكنة:

١ـ فيما يخص إرادة القوة (الاعتقاد بأن إرادة القوة تعني "الرغبة في السيطرة" أو "إرادة الجبروت")

٢ ـ فيما يتعلق بالأقوياء والضعفاء (الاعتقاد بأن "المسيطرين" في نظام اجتماعي هم "الأقوياء" بفعل ذلك)

٣ـ فيما يخص العود الأبدي (أن يعتقد أن الأمر يتعلق بفكرة قديمة مقتبسة من الإغريق والهنود والبابليين... و أن يعتقد أيضا أن الأمر يتعلق بدورة أو عود للذاتية، وعود إلى الذاتية)

٤ـ فيما يتعلق بأعمال نيتشه (الاعتقاد بأن هذه الأعمال مفرطة التوجه أو أنها قد فقدت أهميتها بسبب جنون صاحبها)[٣٢].

(١٥)

واصطدم سيغموند فرويد (١٨٦٥ـ١٩٣٩) بحصار أقوى. ذلك أن التأثير الديكارتي كان قويًا عنيدا في فرنسا. كان مذهب الكوجيطو لا يترك حظًا لفكرة "اللاشعور" التي تشكل أساس مذهب فرويد. يقول سارتر ـ الذي لم يتخلص أبدا من هذا التأثير وظل يرفض بقوة فكرة "اللاشعور" حتى وفاته ـ "يجب ألا ننسى أبدا حجم تأثير العقلانية الديكارتية في فرنسا. كان من يقدم على اجتياز امتحانات البكالوريا، وهو ابن السابعة عشرة من عمره قد شحن بتعليم مبني على أساس: "أنا أفكر إذن أنا موجود"[٣٣]؛ وبالتالي يعد سارتر نموذجا لتلقي الفيلسوف الفرنسي التقليدي لتعليم فرويد، وهو يصور لنا وضعه قائلا: "إني كنت عاجزا عن فهم فرويد لأنني كنت فرنسيًا وقد تغذيت من التقليد الديكارتي المشرب بالعقلانية والذي كانت فكرة اللاشعور تصدمه صدما عنيفا"[٣٤]. هذا وقد جعل هذا التأثير الجارف للشعورية الديكارتية أستاذ فلسفة معروف بتأثيره الكبير في أوساط طلبة الفلسفة، نظير "ألان"، يعتبر التحليل النفسي "سيكولوجية قردة". هذا مع تقدم العلم أنه لم يكن من الممكن محاصرة الفرويدية بهذا الشكل العنيف لولا سيطرة سيكولوجية تجريبية ساذجة على الجامعة الفرنسية: "سيكولوجية غريبة كانت تستمد جزءا منها من

تقليد سيكولوجي نصفه ميتافيزيقي، من جهة، ومن جهة أخرى، تستمد الجزء الآخر من بدايات سيكولوجية علمية تجريبية"[35].

والحال أن الرجل الذي كسر هذه المقاومة، وقدم فرويد إلى الفلاسفة على طبق من ذهب، كان هو جاك لاكان. على أن هذا التقديم ما كان بريئا من كل تأويل - وهلًّا أمكن ذلك؟ - بل كان يقوم على المبدأ التالي: "إذا ما نحن أردنا أن نؤسس التحليل النفسي، بحسبانه علما للاشعور، فإنه يجب علينا أن ننطلق من فكرة أن اللاشعور مبني بناء اللغة"[36].

(١٦)

لكن ما القصد المشترك بين أساتذة التشكيك؟ يُجيبنا بول ريكور بالقول: "لو نحن عدنا إلى القصد المشترك فيما بينهم لوجدناه في اعتبار الوعي، أولًا وفي مجموعه، وعيًا "زائفًا". إن الفيلسوف الذي تكوّن في مدرسة ديكارت يعرف أن الأشياء قابلة لأن يُشك فيها، وأنها ليست على الشكل الذي تظهر به. غير أنه لا يشك في أن الوعي ليس هو كما يظهر لنفسه. ففي الوعي يتطابق المعنى مع الوعي به. والحال أنه منذ ماركس ونيتشه وفرويد أمسينا نشك في ذلك. وهكذا، فإنه بعد الشك في الأشياء دخلنا في مرحلة الشك في الوعي نفسه"[37].

(١٧)

يلتقي في هذا الشكل الجديد من التفكير، الذي يقطع مع منطق الهوية الكلاسيكي وينتقد تجربة الانغلاق التي انتهت إليها الفلسفة مع

هيجل، على الأقل أولئك الذين أصبحوا اليوم ينعتون في تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة بوسم "فلاسفة الاختلاف" أو "جيل الاختلاف". وهم: ميشيل فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا وفرانسوا ليوتار وليك نانسي ولاكو لابارث وغيرهم....

يدخل "فكر الاختلاف" في حوار مع الفلسفة الكلاسيكية. وما يأخذه عليها هو إقصاء الآخر والاستحواذ عليه انطولوجيا مع استعباده سياسيا. وقد تعدد هذا "الآخر" ما بين "الكتابة" التي هي علامة تقصيها الميتافيزيقا مقابل إعلائها من شأن "الصوت". يقول جاك دريدا: "بتحديدها للوجود بوسمه حضورا (حضور الشيء أمام ذاته على شكل موضوع أو حضوره من أجل ذاته باعتباره نمطًا للوعي)، فإن الميتافيزيقا لم يكن لها أن تعالج العلامة إلا باعتبارها شيئا عرضيًّا عابرًا"[٢٨]، و"المهمش" بعامة؛ إذ ينقل جيل دولوز هذه الصورة إلى السياسة والتاريخ: "لقد كان تاريخ الفلسفة دائما في خدمة السلطة في الفلسفة وحتى في الفكر"[٢٩]؛ وذلك لأن الفلسفة كانت دائما إذا عرض عليها أن تفكر في المحسوس فإنها ستقول عنه إنه متعدد ومتنوع، ولكنها ستحاول إلغاء تنوعه وتعدده لتدمجه في وحدة معنى تفترض على أنها ثابتة، وإذا عرض عليها أن تفكر في التعدد الاجتماعي، فإنها ستؤكد أنه غير منسجم أو هو على غير مستوى واحد، وستحاول أن توحده أو تضمه في وحدة الدولة. منطق الفلسفة إذن هو "منطق الهوية" سواء تعلق الأمر بهوية الوعي وتطابقه

مع ذاته أو هوية الكوجيطو أو الذات أو الدولة. وكل هذه المقولات تعتبر في الفلسفة الكلاسيكية، أي في الميتافيزيقا، مطلقة ومتطابقة ومتجانسة. غير أن من شأن الحلم أن يشكك في الوعي (دريدا)، ومن شأن الفن أن يدحض التمثل (دولوز)، ومن شأن المنبوذ أن يضغط على الوحدة السعيدة للدولة (فوكو).

الفلسفة إذن هي "تقنية لاختزال الفوارق وأداة نسقية طريفة موجهة صوب إلغاء التعارضات"(٥٠). حتى الفكر الذي اعترف بالتعارضات والتناقضات، الفكر الجدلي، لم يسلم هو أيضا من هيمنة ميتافيزيقا الهوية والوحدة، فلقد احتفظ بالهوية (أ هي أ) وجعل الآخر (الاختلاف) تابعا له. لقد أكد هوية الهوية والاختلاف (هيجل). وهذا المختلف باختلاف جذري قد يكون "كتابة" - دريدا - أو "رغبة - دولوز - أو "جنونا" - فوكو. عد هؤلاء فلاسفة اختلاف لأنهم "شغبوا" على الهوية المفترضة باسم الكتابة ضد الصوت، وباسم الرغبة ضد التبتل، وباسم الجنون ضد العقل. إنه "الانسياب اللانهائي للخارج" (بلانشو).

هل يمكن بهذا المعنى إذن أن نتجاوز حد الانغلاق؟ وأن نمارس فلسفة معينة مضادة للفلسفة السائدة المعهودة؟ مع "فكر الاختلاف" تمارس الفلسفة عبر هوامشها (الأدب، التحليل النفسي، تاريخ الفلسفة، تحليل آليات السلطة...) وذلك عبر "تضبيب وتغييم الخط الذي يفصل بين النص وهامشه" (دريدا) أو "جعل دور تاريخ

الفلسفة مشابهًا لعملية التلصيق في الفن التشكيلي (دولوز) أو "أن نتحدث في لغة الذات عن قيمة الآخر" (فوكو).

ولسوف نقف في هذا البحث عند جاك دريدا على أمل تناول فكر جيل دولوز وميشيل فوكو في بحثين آخرين مستقلين. وسنحاول هنا وضع تخطيط أول لمحددات فكر جاك دريدا ونحن لا نقصد هنا بالمحددات المؤثرات، وإنما نقصد بها النصوص التي تحضر بقوة داخل العملية النصية التي يقوم بها دريدا، نصوص تحاوره ويحاورها.

(١٨)

لا محالة أن الخصم العنيد الذي يجابهه النص التفكيكي إنما هو نص هيجل. لقد كانت صورة هيجل باهتة في الثقافة الفرنسية، والشخص الذي غيَّر قواعد اللعبة هو مهاجر روسي قدم إلى فرنسا وشرع في إعطاء دروس حول فينومينولوجيا هيجل. والحق أنه ما كان هذا المهاجر الروسي سوى ألكسندر كوجيف. وهو من أعظم شراح هيجل. ولم تكن الدروس إلا المدخل الشهير لقراءة هيجل. لقد انتقل هيجل فجأة إلى مصاف الفلاسفة الكبار الذين لا يمكن تجاوزهم على الإطلاق خصوصا إذا علمنا أنه بعد جهود كوجيف توالت المجهودات، مجهودات جون هيبوليت وإريك فايل، لكن مقابل انتصار الهيجلية ستعمل هذه التأويلات المتلمذة على خنق الفلسفة باسم منطق الهوية. إذ سوف يعتبر كوجيف المتحدث باسم رجل أراد أن يحكم مستقبل الفلسفة وهو يرقد في قبره. يقول كوجيف: "إن

خطاب هيجل يستنفد كل إمكانات الفكر فلا يمكن أن نعارضه بأي خطاب من دون أن ينتهي إلى أن يشكل جزءًا منه أو يعيد صياغة فقرة من النسق باعتباره عنصرًا مؤسسًا "للحظة" ضمن المجموع"[١١].
ولعل خير علامة على هذا الغرور الهيجلي ما ردده إريك فايل من أنه كان ينوي أن يضع للفلسفة نقطة النهاية. والحق أنه لا يمكن أن نضع للفلسفة نقطة نهاية، إذ سرعان ما ستتحول نقطة النهاية المزعومة هذه إلى نقطة بداية. يقول الفيلسوف الفرنسي جورج جيسدورف: "لم تنجح أية فلسفة أبدا في وضع حد للفلسفة، ومع ذلك فإن هذه هي الأمنية الدفينة لكل فلسفة"[١٢]، بل إن مفهومي "البداية" و"النهاية" نفسهما سوف يظلان مرتبطين بتصور ميتافيزيقي للزمن. لقد أصبح مجال الميتافيزيقا مغلقا مع هيجل، فكيف السبيل إلى إحداث اختراق وشرخ داخل هذا الانغلاق؟ هذا ما سيحاول دريدا العمل عليه في مشروعه التفكيكي.

(١٩)

فيلسوف آخر خصص له دريدا حيزًا كبيرًا من عملياته النصية. يتعلق الأمر بالفيلسوف اليهودي الألماني إدموند هوسرل. وكأي نص في رأي دريدا، فإن نص هوسرل ليس على مستوى واحد أو نهج موحد. ذلك أن فينومينولوجيا هوسرل، مهما هي حاولت الانفلات من قبضة الميتافيزيقا ومهما هي تنوعت وتأبت، فإنها تظل مسجونة داخل الميتافيزيقا. يقول دريدا: "لم تنتقد الفينومينولوجيا الميتافيزيقا في

فعلها إلا من أجل استعادتها"(٣). إن الفينومينولوجيا ـ وهي علم وصف التجربة مأخوذة في شموليتها ـ إنما هي بحث في بنيات المعيش، وهي بنيات يعتبرها هوسرل سابقة على تلبس اللغة بها. وهذا بالذات ما يرفضه دريدا. إذ مع فينومينولوجيا هوسرل تفقد اللغة أفضليتها، إذ لا تصبح إلا غلافًا للتفكير. ومن ثمة فإنها لا تنتج شيئا ولا تعمل إلا على نقل ما صيغ سابقًا في بنية الرؤية الموضوعية عبر ترتيبات الدليل أو العلامة اللغوية. إن الكينونة الأصلية هي للوعي فقط، للصوت النفسي الروحي الداخلي، وليس للعلامة الكتابية الخارجية أو الأثر البراني المادي. ومن ثمة صعوبة تأسيس انطولوجيا غير ميتافيزيقية أو بالأحرى فكر اختلاف من داخل فينومينولوجية هوسرل. ربما لهذا السبب احتاج الأمر إلى قلب الفينومينولوجيا من داخل الفينومينولوجيا ذاتها، قلب أولوية العلاقة بين الذات والموضوع، التي كانت لا تزال تهيمن داخل فينومينولوجية هوسرل، والتخلي عن مركزية الوعي التي تحكم الإشكالية الفينومينولوجية برمتها.

و لسوف يحقق هذا القلب ـ في بداية الأمر ـ هايدجر الذي لن ينطلق من الكوجيطو (الوعي) وإنما من مسألة "الكينونة" (الوجود) التي ستؤدي ـ فيما بعد ـ إلى طرح مسألة "الكائن" (الموجود) الذي يتساءل. وهذا يعني أن الوعي لم يصبح مقياس الأشياء. وفي ذلك ثورة على الذاتية الميتافيزيقية كبيرة.

وثاني قلب للفينومينولوجيا سيحققه جاك دريدا الذي سوف يعيد النظر في نظرية "الدليل" أو "العلامة" عند هوسرل، وسوف يطرح ـ بناء على ذلك ـ إشكالية "الأثر" أو "الكتابة".

(٢٠)

يشكك جاك دريدا في قراءة هايدجر لنيتشه. ذلك أن هايدجر يلخص لنا قراءته لنيتشه فيما يلي: كنه كينونة الكائن أنه إرادة قوة، ونمط كينونته أنه عود أبدي؛ بمعنى أن ما من كائن إلا ويطلب القوة لنفسه ـ وفي ذلك تكمن ماهيته ـ وطبيعة هذا الطلب أنه يتكرر في تاريخ الكائنات التكرر، بل يعود العودة. ومن ثمة أمكن القول: إن نمط كينونة الكائن في مجمله ـ الذي ماهيته إرادة القوة ـ أي وجوده، إنما هو "العود الأبدي للنظير"؛ بمعنى أن كنه الكينونة أنها إرادة قوة، ونمط حضورها في الكائنات هو العود الأبدي. والحال أن هاتين المقولتين الأساسيتين في ميتافيزيقا نيتشه ـ "إرادة القوة" و"العود الأبدي للنظير" ـ هما اللتان تحددان الكائن في كينونته تبعا للمنظورين اللذين يقودان الميتافيزيقا منذ القدم؛ أي تبعا للـ Ens Qua Ens؛ بمعنى منظوري "الماهية" و"الوجود"(١١). والمقصود بهذا أن نيتشه لم يتجاوز، في نظر هايدجر، الميتافيزيقا أبدا. ذلك أن: "كل أشكال القلب والتغيرات القيمة للميتافيزيقا لم تمنع نيتشه إذن من أن يظل سجين إطار الطريق الثابت لتقاليدها حين يسمي ـ بكل بساطة ـ ما كان قد تشكل من أجل حفاظ إرادة القوة على ذاتها "كينونة" أو

"كائنًا" أو "حقيقة"[٥]. ويشكك دريدا غير ما مرة في هذه القراءة الهايدجيرية لنيتشه، ولذلك تراه يقول: "بعيدا عن أن يظل نيتشه بكل بساطة (مع هيجل كما ذهب إلى ذلك هايدجر) قابعا داخل الميتافيزيقا سجينا لها، فإنه ساهم مساهمة قوية في تحرير الدلالة من تبعيتها وانحدارها من اللوغوس والمفهوم المرتبط به؛ نعني الحقيقة أو المدلول الأول وفق أي معنى فهمنا ذلك". صحيح أننا نجد عند نيتشه نسيانًا للكينونة ـ أوَ لم يقل عنها إنها مفهوم قد تبخر؟ ـ تماما كما نجد ذلك عند فلاسفة الميتافيزيقا، غير أنه "بلا مرية دعا إلى نسيان إيجابي للكينونة، ولكن، ما كان لهذا النسيان الشكل الميتافيزيقي الذي ألصقه به هايدجر"[٦]. ما الذي يطلبه دريدا في نيتشه؟ يطلب فيه أصلا تعددية الأسلوب: "لأننا ربما نحتاج، كما يقول نيتشه، إلى تغيير في الأسلوب". وإذا ما كان هناك أسلوب، فإن نيتشه قد ذكرنا بأنه ينبغي أن يكون شاهدا على التعدد[٧].

(٢١)

يقول جاك دريدا عن نوعية حضور فكر هايدجر في فكره: "لا شيء مما أحاول تحقيقه كان أمرًا ممكنًا لولا الفتح الذي انفتح لي بفضل من الأسئلة الهايدجيرية... ولولا الانتباه إلى ما يسميه هايدجر بالاختلاف بين الكينونة والكائن. الاختلاف الكائني ـ الكينوني (البينونة بين الكينونة والكائن) على النحو الذي يظل به، بشكل من الأشكال، غير مفكَّر فيه من طرف الفلسفة"[٨]. والحال أن دريدا إنما

أخذ عن هايدجر نقده للميتافيزيقا و"لأثير الميتافيزيقا": فكرة "الذاتية". وقد أعمل الروح الهدمية نفسها التي كان أعملها هايدجر في هدم تصورات الكينونة والكائن والخلط بينهما بل ونسيان الكينونة لصالح تذكر الكائن الذي كرسته الميتافيزيقا طوال تاريخها. وذلك حتى وإن هي اختلفت تسمية هذه العملية النقدية بينهما: إذ يتحدث هايدجر عن "الهدم الفينومينولوجي"، بينما يتحدث دريدا عن "التفكيك".

غير أن هذا لا يمنع من أن يتحفظ دريدا على هايدجر التحفظ في الجوانب التالية:

أ ـ شهود فكر هايدجر على بقايا فكر حضور: ضد هايدجر الباحث عن حقيقة أو معنى "الكينونة" باعتباره حدًّا اختفى من العلاقة التأسيسية الأصلية (الكائن/ الكينونة)، يثبت دريدا، ضد هذا، أن لعبة البدو/ الخفاء ليست تخفيًا أي مدلول أصل أو متعال. فلا أصل في فكر الاختلاف يتم التأصيل عليه، ومن هنا نقد فكر الاختلاف برمته لفكرة "الأصل". ما "الأصول" عنده إلا "منسوخات"، بل "لا أصول" أصلا. فنحن نقول، مثلا، عن شريط موسيقي: إنه شريط أصلي، إذا ما كان قد سجل مباشرة في استوديو التسجيل الصوتي، لكن كل مقطع من مقاطع الشريط تمت إعادته لمرارٍ عديدة، حتى استقر على أحسن صوت وأداء ممكنين، وتم لصق هذه المقاطع النهائية جنبا جنبا

إلى أن تم الحصول على توليفة بين أحسن المقاطع. فأين الأصل هنا؟ الأصل أن لا أصل.

ب ـ بقايا فكر ماهية: ضد دعوة هايدجر إلى تمثل الكينونة في ماهيتها الخاصة ينتقد دريدا مفهوم الماهية ـ أو الكنه ـ نفسه. ذلك أن فكر الاختلاف يطلق منطق "الماهية" و"الكنه"، مثلما كان قد طلق فكرة "الأصل"، إنما "المهايا" انسيابات سائلة و"الكنوه" أحداث طارئة سيالة بدالة، ولا شيء يستقر على كنه أو يتأصل في ماهية.

ج ـ بقايا فكر نزعة إنسانية: ضد بحث هايدجر عن خاصية "الإنسان"، وعن ما الذي يميز الإنسان عن باقي الكائنات الأخرى من حيث ما هو إنسان (كونه راعي الكينونة من دون سواه من الكائنات)، يعادي دريدا النزعة الإنسانية بلا هوادة. وليس معنى هذا أنه ضد الإنسان، أو أن لا إنسانية أو آدمية لفكره، وإنما معناه أنه يرفض أن يجعل من الإنسان مركز العالم.

د ـ بقايا فكر شفافية: ضد اعتقاد هايدجر في "الشفافية" و"الحقيقة" و"المعنى" أمام الفكر؛ لا شيء "يشف" أمام الفكر الشفوف ـ وذاك هو تعليم "أساتذة الارتياب" كما يتبدى هنا. وضد أولوية "الصوت" ـ كما يثبتها شعار هايدجر: "الإصغاء إلى نداء الكينونة" ـ يؤكد دريدا ضبابية الخط الفاصل بين النص وهامشه، من جهة، وعلى أهمية "الأثر" و"العلامة" و"الكتابة" التي لطالما هُمشت داخل تاريخ الفلسفة.

وبالجملة، يحاول دريدا أن يكون "هايدجيريًا أكثر من هايدجر نفسه"[٥٠]؛ أي أن يفكر معه ضده، بل أن يتجاوزه بإعمال فكره نفسه: "رغم هذا الدين اتجاهه أو بالأحرى بسبب من هذا الدين، أحاول أن أتعرف في نص هايدجر، الذي هو مثله مثل غيره من النصوص غير منسجم ولا متصل ولا مساو في كل المواقع لقوته الكبرى ولكل نتائج أسئلته، أحاول أن أتعرف فيه على علامات الانتماء إلى الميتافيزيقا أو إلى ما يسمى بالانطو- تيولوجيا"[٥١]. يسعى دريدا إلى تحقيق اكتشاف هذه العلامات بمساعدة من نيتشه أو بتوظيف نيتشه ضد هايدجر.

بالنسبة إلى هايدجر آخر فيلسوف، آخر ميتافيزيقي هو نيتشه، نيتشه الذي لم يستطع تجاوز الميتافيزيقا. وبالنسبة إلى دريدا آخر فيلسوف، آخر ميتافيزيقا، هو هايدجر، هايدجر الميتافيزيقي، ولسان حاله يقول: مع هايدجر تظل بعض انفلاتات الميتافيزيقا حاضرة، أما معي فتحاط هذه الانفلاتات بسياج...

الهوامش:

1- Claude Digeon, La crise allemande de la pensée française 1870-1914, Paris: PUF, 1957, p. 7.

2- Wilhelm Dilthey, Le monde de l'esprit, tome 2, Coll: les sciences humaines, Paris: Aubier/Montaigne, 1977, p. 42.

3- Claude Digeon, La crise allemande de la pensée allemande française 1870-1914, op. cit., p. 7.

4- Raymond Aron, Mémoires: 50 ans de réflexion politique, Paris: Julliard, 1983, p. 38.
5- Albert Beguin et Pierre Thevenaz, Henri Bergson: Essais et témoignages, Coll: Les cahiers de la Rhone, Neuchâtel: Editions de La Baconière, 1943, p. 350.
6- Emile Chartier (Alain), Histoire de mes pensées, in Les arts et les dieux, Paris: La Pléiade, 1958, p. 26.
7- Henri Bergson, La pensée et le mouvant, Paris: PUF, 1938, p. 37.
8- Jean La Harpe in Henri Bergson: Essais et témoignages, op. cit., p. 39.
9- Jean Toussaint Désanti, Introduction à l'histoire de la philosophie, Paris: Editions sociales, 1956, p. 31.
10- Alain professeur, par X élève de rhétorique supérieure à Henri IV, Edition: Paul Hartmann, 1932, p. 26-27 et 30.
11- Raymond Aron, Mémoires: 50 ans de réflexion politique, op. cit., p. 41.
12- Ibid, p. 67-68.
13- Claude Digeon, La crise allemande de la pensée allemande française 1870-1914, op. cit.
14- Jean Paul Sartre, Situations IIX, Paris: Gallimard, p. 190.
15- Maurice De Candillac, Entretien avec le Monde, in Les entretiens du monde, op. cit., p. 38.
16- Ibid, p. 39.
17- Jean Paul Sartre, Situations X, p. 178.
18- Jean Paul Sartre, Situations II, 18 eme Edition, Paris: Gallimard, 1978, p. 243.

19- Ibid, p. 243-246.

20- Ibid, p. 246.

21- Raymond Aron, Mémoires: 50 ans de réflexion politique, op. cit., p. 69.

22- Maurice Merleau-Ponty, Humanisme et terreur, Paris: Gallimard, 1947, p. 3.

23- Raymond Aron, Mémoires: 50 ans de réflexion politique, op. cit.

24- J. P. Sartre cité par M.A. Busnier, Les existentialistes et la politique, coll: Idées, NRF, Paris: Gallimard, 1947, p. 168.

25- Michel Foucault in La quinzaine littéraire, n°: 5, 15 mai, 1966, p. 18.

26- Victor Dury cité par Jacques Derrida in La " La philosophie et ses classes ", Qui a peur de la philosophie ? op. cit., p. 447.

27- Henri Lefebvre, La somme et le reste, coll: NRF, Paris ; 1959, tome 1, p. 21.

28- Louis Althusser, Pour Marx, Paris: Maspero, 1965, p. 21.

29- Friedrich Nietzsche, lettre à Peter Gast datée le 22 décembre 1988, in Ecce Homo, p. 359.

30- Shuré cité par Géneviève Bianquis in Nietzsche en France, l'influence de Nietzsche sur la pensée française, Paris: Félix Alcan, 1929, p. 6.

31- Claude Digeon, La crise allemande de la pensée allemande française 1870-1914, op. cit., p. 456.

32- Gilles Deleuze, " Nietzsche et la philosophie ", cité in Magazine littéraire, n°259, septembre, 1988, p. 45.

33- J. P. Sartre, Situations IV, p. 104.
34- Ibid, p. 127.
35- Raymond Aron, Mémoires: 50 ans de réflexion politique, op. cit., p. 20.
36- Jacques Lacan, Le séminaire, Livre XI, Paris: Seuil, 1973, p. 185.
37- Paul Ricœur, De l'interprétation, Paris: Seuil, 1965, p. 41.
38- Jacques Derrida, Marges de la philosophie, coll: Minuit Paris: Seuil, 1972, p. 82.
39- G. Deleuze et C. Parnet, Dialogues, Paris: Minuit, p. 19.
40- F. Darmau et P. Yves Mate, " Promotion de la différence " in Raison présente, n°79, p. 46.
41- Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, coll: NRF, Paris: Gallimard, 1947, p. 467.
42- Georges Gusdorf, Mythe et métaphysique, introduction à la philosophie, Paris: Flammarion, 1953, p. 7.
43- Jacques Derrida, Marges de la philosophie, op. cit., p. 187.
44- Martin Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, traduit par Wolfgang Brokmeir, Paris: Gallimard, 1962, p. 197.
45- Ibid, p. 197.
46- Jacques Derrida, Marges de la philosophie, op. cit., p. 163.
47- Ibid, p. 163.
48- Jacques Derrida, Positions, op. cit., p. 18.

49- Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, op.cit., p. 75-76.

50- Luc Ferry et Alain Renault, La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain. Coll: Le monde actuel, Paris: Gallimard, 1985, p. 174.

51- Jacques Derrida, Positions, op. cit., p. 18.

الفصل الثاني

في التفكيك بعامة

"Au départ, tout est en place, au bout de quelques pages ou de quelques alinéas, sous l'effet d'une redoutable mise en question, rien n'est habitable en pensée. C'est là en dehors de la portée philosophique des propositions, un effet purement littéraire, le frisson nouveau, la poésie de Derrida".

"Emmanuel Levinas"

١-

من أجل قراءة جديدة للفكر الفلسفي الحديث المعاصر: هيجل وهوسرل وهايدجر

"Par toute une face d'elle-même, la lecture de Hegel et de Heidegger était un contresens, le plus grave peut être".

J.Derrida

إذا كانت كل فلسفة مأخوذة بماضيها ومشدودة إليه، فإن فكر الاختلاف يرتبط أشد الارتباط بهذا الماضي البعيد والقريب للفكر الفلسفي والذي نسميه "الميتافيزيقا". ذلك أن فكر الاختلاف يقف

عند المعالم الأساسية لهذا الفكر، يقيم المنارات ويرسم الحدود الصعبة الرسم: أفلاطون، أرسطو، ديكارت، روسو، هيجل، هوسرل، هايدجر... وإنه لقراءة لنصوص هؤلاء الفلاسفة قراءة مشخصة للأعراض، كاشفة للانتماء الميتافيزيقي، قراءة اختلافية تبرز الشرخ الذي يعمل ويعتمل داخل هذه النصوص: مقاومتها، ارتكاساتها، استسلاماتها... إذ لا تكون النصوص أبدا مكافئة لنفسها في فكر الاختلاف، فالنصوص كلها منخورة من الداخل ومتصدعة، وهي متصدعة بقدر ما تبدو ـ ظاهريًا ـ منسجمة.

من هذا المنطلق، يعيد دريدا قراءة النصوص الفلسفية الحديثة والمعاصرة قراءة جديدة وجادة، وكما يصفه صديقه بول دومان، فإن دريدا: "على خلاف النقاد الفرنسيين الآخرين، يباشر النصوص بعناية، وهو يقرأ بقدر كبير من النباهة"(١).

ويرفض دريدا قراءة نصوص الفلاسفة الألمان الثلاثة (هيجل ـ هوسرل ـ هايدجر) ـ الهاءات الثلاثة ـ على ضوء تجربة الفكر الفرنسي لما بعد الحرب العالمية الثانية، التجربة الشخصانية والوجودية والهيجلية، إذ إن هذه التجربة لم تخرج عن إطار مجابهة "جيل الأساتذة" ـ برانشفيك وبرجسون وألان ـ أي لم تخرج عن إطار رد الفعل. إنها قراءة رد فعلية وما كانت هي بالقراءة الفعلية المبدعة. وههنا يقف دريدا بالخصوص عند قراءة سارتر لهايدجر. ذلك أن هذه القراءة كانت قد بنيت برمتها على مفهوم أساسي في فكر هايدجر ـ هو

مفهوم "الدازاين" الذي كان قد ترجم حينها لكي يدل على "الواقع الإنساني" أو "الحقيقة البشرية"؛ أي إلى ما كان يرفضه هايدجر بالذات، وهو أن ينسب فكره إلى النزعة الإنسانية. هذا بينما اقترح هايدجر نفسه ذات زيارة إلى فرنسا بأن ينقل الدال الألماني "دازاين" إلى الدال الفرنسي "كينونة الهناك"[٢]. فترجمة هذا المفهوم في الواقع الإنساني معناه قراءته قراءة ذات منحى إنساني، وهذا بالذات هو ما كان قد رفضه هايدجر من ذي قبل، وهو ما يرفضه دريدا. صحيح أن مفهوم "الواقع الإنساني" وظِّف إستراتيجيًّا ضد المفهوم الميتافيزيقي للإنسان، على نحو ما كرّسه "جيل الأساتذة"، مفهوم "الطبيعة الإنسانية". والحال أن هذا التحييد لكل أطروحة ميتافيزيقية أو تأملية حول"وحدة الإنسان" كان وفيًّا لخط الفينومينولوجيا والانطلوجيا الأساسية، غير أن مفهوم "الإنسان" نفسه لم يتم إخضاعه إلى مقتضيات التفكيك. ذلك أن ما يسميه سارتر باسم "الانطلوجيا الفينومينولوجية"، القائمة على سوء فهم للانطلوجيا الأساسية "هايدجر" وللفينومينولوجيا (هوسرل) معا، يظل سجين ترجمته للدازاين (الإنسان باعتباره كائنا منطرحا ملقى به في هذا الوجود): "فالأنطلوجيا الفينومينولوجية إنما تظل أنتربولوجيا فلسفية"[٣]؛ أي نزعة إنسانية ميتافيزيقية.

وعلى الرغم من أن مفهوم "التاريخ" كان هو الأساس الإبستيمي - المعرفي - لجيل "الأزمنة الحديثة"، كما أثبتنا ذلك سابقا، فإنه قليلا ما

كانت تتم ممارسة التاريخ حين قراءة مفهوم "الإنسان"، كما كان لا يتم بيان الحدود الإبستيمية ـ المعرفية ـ لهذا المفهوم. والحقيقة أن: "كل شيء كان يتم كما لو لم يكن لدال "الإنسان" أي أصل أو أي حد تاريخي وثقافي ولساني، ولا حتى أي حد ميتافيزيقي "[٤].

يشكل إذن هذا المفهوم غير التاريخي للإنسان الأساس الإبستيمي ـ المعرفي ـ للقراءة الفرنسية ما قبل الستينات من القرن الماضي لفكر الفلاسفة الألمان. ويقول جاك دريدا في هذا الصدد: "لقد كانت النزعة الإنسانية أو الأنتربولوجيا الخلفية المشتركة بين كل الوجوديات، أكانت مسيحية أم ملحدة، ولفلسفة القيم، سواء كانت روحية أم لا، ولكل شخصانيات اليمين واليسار، وللماركسية من النمط التقليدي "[٥].

إن هذا الأساس الذي وجه قراءة فلاسفة فرنسا ما قبل أواخر الستينات للفكر الألماني هو ما يجعل هذه القراءة قراءة أنتربولوجية (إنسية). ويناهض جاك دريدا هذه القراءة، ويطرح قراءة مناهضة للنزعة الأنتربولوجية (الإنسانية). غير أنها لا تفترض الانسجام أصلا ولا الهوية أساسا، بل هي قراءة تفترض الاختلاف داخل التراث الفلسفي المقروء، والتوتر وعدم التكافؤ، وتعرف بالشروخ التي تصدع وحدة نصوص الفلسفة، وبالخصوص نصوص "الهاءات الثلاثة": هيجل وهوسرل وهايدجر.

أ ـ هيجل

تظل أهم قراءة أُنجزت حول هيجل في أجواء الستينات فما قبل من دون منازع قراءة ألكسندر كوجيف. وهي قراءة تقوم على أساس مفهوم "الاعتراف" ذي الرنة الأنتربولوجية الواضحة. ويوضح ألكسندر كوجيف مبدأ هذه القراءة قائلا: "ما الإنسان، حسب هيجل، إلا رغبة في تحصيل الاعتراف به، وما كان التاريخ سوى عملية إشباع تدريجية لهذه الرغبة التي تشبعها الدولة الشاملة المنسجمة إشباعا كاملا "(٦).

والحال أن أول ما يلح عليه دريدا، في أكثر من مناسبة، إنما هو أن نص هيجل غير متكافئ وغير مطابق لذاته. إنه نص مشروخ ومتصدع من الداخل، يقول دريدا: "أعتقد بالفعل أن نص هيجل مشروخ من الداخل بالضرورة وإنه شيء آخر أكثر من مجرد الانغلاق الدائري وإعادة إنتاج ذاته، كما أنه شيء مختلف تماما. إنه لا يُرد إلى مجموعة نصوص فلسفية "كبرى"، بل إنه ينتج بالضرورة عملية كتابة قوية؛ أي أثر كتابة يجب فحص العلاقة الغريبة التي تجمعها مع ما يحتفظ به بحسبانه مضمونًا فلسفيًا، فضلا عن الحركة التي تتجاوز بها ما تريد أن تقوله وتترك نفسها لكي تنحرف عن مسارها وتُستخدم ضده وتتكرر خارج هويتها مع ذاتها "(٧).

ثاني الأشياء التي يلح عليها دريدا هي أن " فينومينولوجيا الروح" لا تمت بصلة إلى شيء يمكن أن نسميه ببساطة: الإنسان. إذ ما

كانت الفينومينولوجيا هي علم وعي الإنسان أو ظهوره، بل هي: "علم تجربة الوعي، علم بنيات ظاهرية الروح وهي تؤوب إلى نفسها"[8]. ومن ثمة، فهي تتميز بشكل واضح عن الأنتربولوجيا بما هذه شغلها الشاغل هو النظر في الإنسان. إن علم الوعي هنا ليس علم وعي الإنسان الحاضر بل هو علم الإنسان وقد اكتمل، علم وعي تجاوز الإنسان. إن الفينومينولوجيا هنا هي نهاية الإنسان المنتهي، نهاية تناهي الإنسان، ولكن في الوقت نفسه اكتماله وامتلاكه لماهيته: فالجدل هنا يعمل بمعنيين: التجاوز والاحتفاظ. معنى هذا إذن أن: "فكر نهاية الإنسان محدد سلفًا في الميتافيزيقا، متضمن في فكر حقيقة الإنسان"[9]. إن فكر حقيقة الإنسان يبشر بنهاية الإنسان، وذلك هو الشرخ الأكبر في نص هيجل، في نص الميتافيزيقا.

غير أن هذه النهاية الجدلية للإنسان لا تستهوي دريدا؛ وذلك لأنها تظل - في نظره - سجينة منطق الاحتفاظ - التجاوز الهيجلي. إن ما يسعى دريدا إلى تحقيقه إنما هي نهاية للإنسان وفق منطق الاختلاف - الإرجاء أو المباينة: "إن ما يصعب اليوم التفكير فيه هو نهاية للإنسان لا تكون منظمة وفق جدل الحقيقة والسلب، نهاية إنسان لا تكون تيولوجيا (لاهوتيا) مرتبطة (بضمير الجمع المتكلم) بنحن"[10].

ب- هوسرل

والذي عند هوسرل، تماما مثلما عند هيجل، أنه لا يتم الاهتمام بالإنسان إلا باعتباره حاملا للعقل Animal rational ؛ أي حاملا

للتاريخ، لعقل تيولوجي؛ وذلك لأن العقل تاريخ ولأنه ليس هناك تاريخ أهم إلا تاريخ العقل. من ثمة سوف تكون الفـينومينولوجـيا الترنسندنتالية، فينومينولوجيا هوسرل، هي الاكتمال النهائي لتيولوجيا (لاهوت) العقل التي تخترق تاريخ الإنسانية. على أن النزعة الإنسانية التي توجد في كتابات هوسرل نزعة إنسانية متعالية معادية للنزعة الإنسانية الأمبريقية (الاختبارية)؛ أي أنها نزعة معلنة عن نهاية الإنسان، إلا إن هذه النهاية تظل، كما كان الحال عند هيجل، نهاية ميتافيزيقية.

ج ـ هايدجر

يؤكد جاك دريدا في غير ما من مناسبة أن فكر هايدجر يظل بالنسبة إليه: "أحد أنواع الفكر الأكثر دقة وصرامة وإثارة وضرورة لزمننا هذا"[١١]. غير أن ما يقصده دريدا بفكر هايدجر هو غير ما تقصده "القراءة الوجودية" الأنتروبولوجية ـ "وحتى التلمودية ـ" لهذا الفكر، شأن قراءة سارتر مثلا. ويعتمد دريدا في رده على القراءة الوجودية لهايدجر، بالخصوص، على كتاب هايدجر: "رسالة في النزعة الإنسانية".

لا يعني مفهوم "الدازاين"، الذي كان هايدجر قد بنى على أساسه تحاليله الفينومينولوجية للكينونة، أبدا الإنسان بمفهومـــه الميتافيزيقي، وإنما هو دال على "كينونة ـ ال ـ "هناك"؛ أي على كينونة "الإنسان" (الكائن هناك المنقذف المنطرح المرمي) بوسمه محل السؤال

حول الكينونة؛ نعني كينونة المتسائل، الكينونة التي تكمن في الكائن، الكينونة التي تنادي الكائن كالراعي وظله. مع العلم أن الكينونة هي الأولى وأن الوعي ليس مقياس كل شيء، ليس الوعي هو المطلق، إنما الوعي مجرد حامل للسؤال حول الكينونة، إنه مجرد محل للسؤال. صحيح أن تحليل كينونة - ال - هناك يظل مع ذلك تحليلا فينومينولوجيًا، إلا أنه شكل فينومينولوجي جديد يقطع مع فينوينولوجية هوسرل التي تعطي -"في رأي دريدا -"الأولوية للحياة، وتظل في نهاية المطاف وعلى الرغم من كل الاحتياطات الفينومينولوجية الرافضة لمنطق الأنتربولوجيا، مهووسة بفكرة الوعي. إن ما يحققه هايدجر هو التخلي عن مركزية الوعي (الكوجيطو). وبهذا تنقلب الفينومينولوجيا إلى أنطولوجيا أساسية "تتحدث" عن كائن ليس "وعيه" إلا انفتاحًا على مسألة الكينونة.

من هنا نفهم لماذا يستبعد هايدجر كل فلسفة معيش، أو كل فلسفة وجودية تجعل الوعي بالوجود ـ بمعناه الانتربولوجي ـ أساس الفكر، وتحاول الإجهاز على العقل وعلى الفلسفة من حيث هي وعي نظري. يقول هايدجر: "عندما أكتب هذا المبدأ على جبين مهمة الفلسفة: ليست الفلسفة علمًا، فإن هذا لا يعني أنه علينا أن نترك الفلسفة فريسة للأحلام أو أن نكتفي بإعلان هذه "الرؤية الخاصة للعالم" أو تلك -"أي ما يحمل اليوم اسم "فلسفة الوجود". لم تخطر ببالي أبدا فكرة إعلان "فلسفة وجود معينة"(١١١).

لم تحل المقدمة الكبرى التي كتبت سنة ١٩٢٧، وعلى الرغم من نواياها المعلنة في إثبات عدم مركزية الوعي، من دون العمل على تشجيع تأويل أنتربولوجي لكتاب "للكينونة والزمن". وقد زكت هذا التأويل موضوعات وجدت في كتابات هايدجر نظير "القلق" و"الكينونة من أجل الموت" و"الوجود الأصيل"...

والحق أن ما يوجه قراءة دريدا لهايدجر، بالخصوص، ما يحاوره دريدا في هايدجر على وجه الاختصاص، ما يستلهمه فيه: هو هايدجر المتأخر صاحب كتابات غير معروفة إلا من طرف أدق المتخصصين؛ نعني هايدجر صاحب "اقترابات من هولدرلين" و"أصل العمل الفني" و"في الطريق نحو الكلام" (١٩٠٩). ففي "فلسفته الأخيرة" هذه يتخلى هايدجر عن إحالته إلى "الكائن" الإنساني ويبحث عن أن يعبر عن بُدُوِّ الكينونة ـ ذاك الذي لا يمر عبر الإحالة إلى الكينونة التي نكونها نحن. ويتمثل ذلك بوضوح في العودة إلى مفكري اليونان لمرحلة ما قبل سقراط (وبالخصوص بارمنيدس وهرقليطس واناكسيماندرس)، وإلى أنطلوجيتهم السابقة على الميتافيزيقا، وإلى الاستماع إلى الشعراء ـ أولئك بالخصوص الذين يشعرون عن شعرهم (هولدرين)، وإلى التأمل المباشر في الحياة ـ كل هذه الدروب تمنحنا طرقًا مختلفة لأنطلوجيا مباشرة تشهد على أن الإنسان والوعي والحرية مأخوذون بالكينونة نفسها قبل كل ادعاء من طرفهم بالسيادة وبتكوين المعنى.

وفق هذا التوجه نفسه، بل وتعميقًا له التعميق الأفضل، يجعل هايدجر، في كتابه "في الطريق نحو الكلام"، المقدرة على الكلام، التي هي مجد الإنسان، تابعة للمقدرة على القول التي هي قدرة الكينونة نفسها؛ ذاك القول الذي توجهه الكينونة إلينا وتهمس به في أذننا وقبل أن نتكلم وبل أن ننشئ خطابا حول الأشياء، لدرجة أن هايدجر الأخير شرع في وضع علامة تشطيب على الكينونة فأصبح يكتبها في كتاباته الأخيرة وقد شطب عليها. ولا يعمل دريدا إلا على تكريس الطقس نفسه في كتابه "علم الكتابة"؛ مما دفع جون فال إلى التساؤل: "ماذا تعني هذه الكينونة المشطب عليها؟ إما أنه لا يوجد أي اسم يناسب الكينونة، وإما أن الكينونة ليست إلا مجرد اسم، والموقفان يمكن تبينهما معا"[١٣].

ربما كان هذا بالذات هو ما دفع إيمانويل لوفيناس إلى الشك في مقولة "الكينونة" المرتبطة، في نظره، بمقولة "الكلية"، والتي ترد كل الأشياء إلى الذات وتضمها تحت رايتها. ويعارض إيمانويل لوفيناس مقولة "الكلية" هذه التي تمتص كل غير ـ أو آخر ـ بمقولة "عدم التناهي" التي ترتبط كثيرا بفكرة "الغير"، والتي يمثلها "وجه" كل إنسان باعتباره لا يقبل أن يُماثل أو يُمتص في غيره.

إن بنية الفلسفة، في رأي "لوفيناس"، بنية علم ومعرفة. وهي تحافظ على هذه البنية حتى داخل كتابات هايدجر. فبواسطة هذه البنية تدمج الفلسفة وتمتص كل ما تفكر فيه. وأهم ما تمتصه الفلسفة ـ الغير

ـ الذي تحرمه من غيريته وترده إلى الذات وإلى الوحدة. من هنا نفهم نقد لوفيناس لهايدجر: "إن أولوية الانطولوجيا الهايدجيرية لا تقوم على تحصيل الحاصل: "لكي نفهم الكائن يجب أن نكون أولًا قد فهمنا كينونة الكائن". إن تأكيد أولوية الكينونة بالنسبة إلى الكائن إنما معناه سلفًا الحسم في ما يخص ماهية الفلسفة وجعل العلاقة مع الغير، الذي هو كائن "العلاقة الأخلاقية"، تابعة إلى العلاقة مع كينونة الكائن التي هي علاقة غير شخصية وتسمح بالهيمنة والسيطرة على الكائن (أي إلى علاقة معرفة)، ورد العدالة إلى الحرية"[١٤]؛ أي رد الأخلاق إلى الأنطلوجيا. والحقيقة أن "الانطلوجيا من حيث ما هي فلسفة أولى إنما هي فلسفة قوة"[١٥].

بعد أن يرفض دريدا القراءة الأنتوبولوجية السارترية لفكر هايدجر، ينتقد أيضا قراءة لوفيناس لفكر مفكر الغابة السوداء. ويرد دريدا على لوفيناس، في ما يخص قراءته للأنطلوجيا الأساسية عند هايدجر وكأنها فلسفة قوة، بالقول: "كلا؛ ما كان فكر الكينونة أنطلوجيا ولا فلسفة أولى ولا فلسفة قوة، إنه غريب عن كل فلسفة أولى ولا تتم معارضته بأي ضرب من الفلسفة الأولى"[١٦]. فليست تعني مقولة "دعه ـ يكون"، كما يعتقد ذلك لوفيناس، دعه يكون "موضوع فهم أولا"، وفي حالة الغير، "محاورًا بعد ذلك". إنما مقولة دعه ـ يكون "هي فهم لكل الأشكال الممكنة للكينونة، بما في ذلك تلك التي لا يمكن تحويلها أساسًا إلى موضوعات فهم. إن ما وصف

به لوفيناس الغير من كونه "لا يخضع لأية مقولة، بل يتأبى عليها التأبي" يكمن أصلا أن نصف به الكينونة. من شأن الكينونة أنها تثور ضد كل مقولة. فليست تعني هي "التطابق" ولا "الذاتية" ولا "الوحدة"، كما يذهب إلى ذلك لوفيناس. كلا، ما كانت الكينونة نفيًا للاختلاف، إذ ليس من شأن الكينونة أن تقمع الكائن واختلافاته، ولا من أمرها أن تسجنه. إن فكر هايدجر هو أساسًا فكر اختلاف.

هكذا نصل إلى مبدأين أساسين يوجهان قراءة جاك دريدا لفكر هايدجر، ويمكن صوغهما، على جهة السلب، على النحو التالي:

أ ـ ليس فكر هايدجر فكرًا ينزع نزعة إنسانية وجودية وأنتربولوجية، بل هو على العكس من ذلك تماما فكر مناهض للنزعة الإنسانية مناهضة صارمة.

ب ـ ليس فكر هايدجر فكر قوة وهيمنة على الغير، مع الاستحواذ عليه أنطلوجيا ومعرفيًا وأخلاقيًا، بل هو فكر اختلاف.

غير أن هذين المبدأين يطرحان ـ وهذا يعترف به دريدا نفسه ـ مشكلتين أساسيتين:

أ ـ ما الذي يمكن أن نقوله في ما يخص حديث هايدجر عن ماهية "الإنسان" و"خاصية الإنسان"؟ أوَ ليس يعنى هذا تبنيًا للنزعة الإنسانية؟

ب ـ ما الذي يمكن أن نقوله عن بعض "الانحرافات" التي مست ممارسة هايدجر السياسية (١٩٣٣) / (١٩٣٤)، وذلك حين عمد إلى اختزال الكائن في الكينونة النازية؟

الحقيقية أن دريدا يدرك صعوبة كل "قراءة صارمة" لهايدجر من مثل قراءته هو. والحل في نظره هو أن نقف عند تخوم فكر هايدجر وحدوده، وأن نفكر به معه وضده؛ أي أن نكون هايدجيريين أكثر من هايدجر نفسه! يقول دريدا: "إن علاقة " التفكيك" بمنهج "الهدم" الهايدجيري كانت دائما مطبوعة منذ أكثر من عشرين سنة من قبل أسئلة الزحزحات بل وحتى الانتقاد والنقد كما يقال أحيانا "[١٧]

ـ ٢

في فكر التفكيك

(١)

إن الميتافيزيقيا، كما يعرض جنيالوجيتها جاك دريدا، بنية عنيفة من المفاهيم وخطاب متراص من التعارضات الموحدة. والحال، عنده، أن هذا الإدخال للنظام وللتراتب إلى قلب الكينونة مسألة سياسية وعنف موجه.

إن "تفكيك" الفلسفة؛ أي الميتافيزيقا، إنما معناه التفكير في الجنيالوجيا المبنينة لهذه المفاهيم بالطريقة الأكثر وفاءً والأكثر استبطانا، ولكن من خارج لا يمكن تسميته ولا وصفه، وتحديد ما أخفاه هذا

التاريخ وما منعه، وذلك بغاية تفكيك مقدماته. وهذه طريقة صارمة لتناول النصوص الفلسفية.

(٢)

مقدمات فكر "التفكيك"

أ ـ الفكر الفلسفي برمته عبارة عن مجموعة نصوص منفتحة، نصوص تخلق فضاء مختلفا للكتابة، نصوص غير موحدة، بل قل موحدة ومختلفة في آن واحد.

ههنا يطرح سؤال حيوي: كيف نميز النصوص الفلسفية عن غيرها؟

إن ما يؤكده دريدا غير ما مرة وفي مناسبات عديدة هو أن "كل النصوص مختلفة"، وأنه "ليس يمكن إخضاعها إلى المعيار والمقياس عينه"[٨]. معنى هذا أن لكل نص من النصوص "عين" خاصة تنظر إليه. غير أن هذا لا يمنع دريدا من القول: "إن النص، كيفما كان نوعه، يلبي إلى حد ما ضرورات شيفرة معينة ومحددة. لكن، هل معنى هذا أن العين ذاتها التي تنظر إلى النص الأدبي هي التي تنظر في النص الفلسفي؟ يبدو أن التهمة الأساسية التي توجه إلى جاكِ دريدا هو أنه انزلق بالنص الفلسفي ثلاثة انزلاقات أساسية:

١ـ تحويل المنطق إلى مجردة بلاغة؛ أي اختزال منطق النص الفلسفي إلى بلاغة محضة.

٢ـ تحويل المفهوم إلى مجرد استعارة؛ أي اعتبار المفاهيم الفلسفية مجرد استعارات بلاغية.

٣ـ اختزال الفلسفة إلى مجرد أدب؛ أي المساواة بين النص الفلسفي والنص الأدبي.

ويتبرأ جاك دريدا من تهم هابرماس (الخطاب الفلسفي للحداثة) هذه كلها، ويؤكد بقوة: "لم أطابق إطلاقا في حياتي بين النص المدعو فلسفيًا والنص المدعو أدبيًا. فكلا النمطين من النصوص يبدو لي مباينا للآخر مباينة جذرية غير قابل للمراجعة "[١٩]. غير أنه يؤكد، من جهة ثانية، أن: "الحدود الفاصلة بينهما غائمة، وهي أكثر تعقيدا مما نظن"[٢٠]. ويدرك دريدا إدراكا جيدا، حين يتحدث عن الحدود الفاصلة المعقدة بين الضربين من النصوص، أن مسألة نصية النص وطابعه الفلسفي أو الأدبي، هي في آخر المطاف مسألة المؤسسة المعترفة بالنص. ذلك أن مسألة البت في الطابع الفلسفي ـ"أو غير الفلسفي ـ"للنص تعتبر مسألة "المؤسسة الأكاديمية للفلسفة" وإن هذه المسألة لأمر سلطوي يقيم بين النصوص نوعا من التراتبية. وهي تراتبية على ضربين: تراتبية أفقية وتراتبية عمودية. فأما التراتبية الأفقية فتميز بين ما ينتمي من النصوص إلى الفلسفة وما لا ينتمي. وأما التراتبية العمودية، فتميز بين "النصوص الكبرى" في الفلسفة و"النصوص الصغرى".

فأما التمييز الأفقي فهو قائم على أساس منطق الداخل وجوانية العمق. فإذا كان داخل نص ما، أي مضمونه والفكر الذي يحتويه، فلسفيًا، بالمعنى الأكاديمي للكلمة، فإن النص ترسم عليه شارة

الفلسفة، وإلا فإنه يقصى من دائرة الفلسفة، هكذا كان يفعل بنصوص بول فاليري وجورج باتاي وأنطونان أرتو بل وحتى بنصوص نيتشه.
إن منطق االباطني والجواني هذا هو ما يشكك فيه جاك دريدا ويدعو إلى تفكيكه، وذلك لأنه يعيد -"في نظره -"بناء منطق الميتافيزيقا من جديد - ذاك المنطق الذي تخترقه التعارضات: الداخل/ الخارج، المضمون/ الشكل، المعقول/ المحسوس، الباطن/ الظاهر... إلخ.
فضدًا على منطق الداخل هذا يوظف دريدا منطق الخارج: "إن تحليل نص فلسفي من خلال شكله الخارجي وأسلوبه لا يعني اختزاله إلى مجرد نص أدبي. إن تحليل أنماط تركيبه وبلاغاته ومجازاته ولغته وقصصه التخييلية، وكل ما يستعصي على الترجمة فيه، إلخ: هو شأن فلسفي إلى حد كبير حتى وإن كان لا يظل فلسفيًا من أوله إلى آخره"(٢١). إن سبيل النصوص الفلسفية هو المحاجة، والمحاجة لا تعتمد البرهان الصوري ولا الرياضي، بل هي لغة طبيعية مصاغة وفق منطق إقناع بالحجاج؛ ما يجعل أصناف المحاجة مختلفة ويطعن، بالتالي، في الصنف الواحد الذي تعودنا عليه في "النصوص الكبرى"، أو على الأقل تلك التي توهمنا العثور عليها داخل هذه النصوص. والحقيقة أن الاعتناء بمنطق الشكل لا يعني أبدا مناصرة منطق الشكل ومظاهرته ضد منطق الداخل، فطريق المناصرة لا يستسيغه التفكيك، بل إن إستراتيجية التفكيك لا تناصر أبدا منطقًا ضد آخر، لا تقيم الطرف المقصي في تراتبية ميتافيزيقية معينة محل عرش الطرف المنتصر، بل هي تحاول وفق حركة نيتشية واضحة إقصاء المحل نفسه؛ عنينا محل

التراتبية عينها. فهي، مثلا، لا تناصر الشكل على المضمون، ولا الدال على المدلول، ولا الحسي على المعقول، بل تشكك في هذه التراتبيات جميعها كل التشكيك.

وأما التمييز العمودي فقائم على أساس منطق التفضيل. إذ هنالك ـ حسب هذا المنطق المؤسساتي ـ نصوص فلسفية "كبرى" سائرة بين الفلاسفة وأهل الاختصاص، وهناك نصوص فلسفية "صغرى" مهمشة مهملة مثل المراسلات والكتابات التربوية وما إلى ذلك، فهي لا تشكل إلا مجرد هامش بالقياس إلى النصوص ـ النسق. ويشكك دريدا في أمر هذا المنطق، ويدعو إلى تفكيكه: "لقد فضلت المؤسسة الفلسفية وبالضرورة ما تدعوه "الفلاسفة الكبار"، ولدى هؤلاء الفلاسفة توثر "النصوص الكبرى". لقد أردت أيضا أن أحلل هذا التقويم وأن أكشف مصالحه وطرقه الداخلية وعقوده الاجتماعية المضمرة"(١). فإذن بالنسبة إلى التفكيك لا توجد نصوص "صغرى" وأخرى "كبرى"، وذلك لأن هذا التصنيف يقوم على أساس مؤسساتي ميتافيزيقي يجعل الميتافيزيقا مؤسسة والمؤسسة ميتافيزيقا. غير أن هذا لا يعني أبدا مجرد "القلب البسيط" ـ جعل الأدنى أعلى ـ لهذه التراتبية ومظاهرة أو مناصرة النصوص "الصغرى" ضد النصوص "الكبرى"؛ فإستراتيجية التفكيك لا تظاهر أبدا منطق تصنيف وتراتب على آخر، لا تناصر طرف تراتبية على غيره، بل تحاول القضاء على التراتبية نفسها؛ نعني على محل إقامة التراتبية عينه.

(٣)

ب - يجب أن نميز، في الفكر الفلسفي، بين "النسق" و"النصوص". هناك إذن النسق - وهو لا يستهوي دريدا - وهناك النصوص - وهي ما يستهويه. كلا ما كان التفكيك أصلا تفكيك أنساق وإنما هو تفكيك نصوص؛ وذلك لأن التفكيك يفترض دائما فرضيتين: أولا، أن هناك توترا بين النسق والنصوص. وثانيا، أن الحديث عن أنساق في تاريخ الفلسفة حديث ميتافيزيقي يفترض الهوية والوحدة حيث لا هوية ولا وحدة. هناك إذن دائما حرب خفية بين النسق الموحد والنصوص المختلفة، إذ يحاول النسق احتواء النصوص فتتجاوزه وتتجاوز سلطته. هناك على وجه الدوام بين النسق والنصوص توتر واضح. يقول دريدا: "هناك النسق"، و"هناك النص". وفي النص توجد شروخات أو إمكانات لا يمكن للخطاب النسقي أن يسيطر عليها. ففي لحظة ما يصبح النسق عاجزا عن أن يكتفي بنفسه؛ ومن ثمة يشرع عفويًا في تفكيك نفسه بنفسه"[٣٣]. ينتج عن هذا القول مبدآن أساسيان:

١ـ تقوم النصوص في كل فلسفة بتفكيك أولي للنص. لكن ما كل النصوص بقادرة على فعل هذا العمل التفكيكي، بل فقط تلك التي ترفض الخضوع إلى الخطاب النسقي. هي نصوص متمردة إذن. وإنها لنصوص تعمل على "تضبيب الخط الذي يفصل بين نص وهامشه" (دريدا)، أو "جعل دور تاريخ الفلسفة مشابها لعملية تلصيق في الفن

التشكيلي" (دولوز)، أو "التحدث في لغة الذات عن قيمة الآخر" (فوكو). وذلك كله بغاية إثبات كلمة "الآخر" الذي قد يكون كتابة (دريدا) أو رغبة (دولوز) أو مجنونا (فوكو).

٢ ـ نصوص الفلاسفة عبارة عن مجموع إمكانات غير مستنفذة، نبع غير مستنهك، إذ تظل دائما عذراء وملفوفة في مخزون لا نفاد له ومعين لا ينضب، قابل للاستثمار مستقبلا. ما ثمة نصوص قتلت بحثا، ولا أصبحت منهكة فناء.

و فضائل هذه الطريقة في النظر عدة، ونحن جاعلوها في اثنتين:

أولا: هذه الطريقة في اعتبار الفلسفة تعيد النظر في تاريخ الفلسفة وتحد من أولوية النسق. إنها تمنحنا السلاح الإبستمولوجي لمجابهة التأريخ للفلسفة ونحن يقظون ضد ميتافيزيقا زمن هذا التاريخ. فلكل مجال من التاريخ ميتافيزيقا زمانه.

ثانيا: ترد هذه الطريقة في النظر إلى تاريخ الفلسفة الاعتبار إلى بعض النصوص المقصية (الرسائل، التوقيعات، النصوص الرسمية...). والحقيقة أنه عادة ما تكون التجديدات في النظر إلى تاريخ الفلسفة وليدة اجتهادات غير اجتهادات مؤرخي الفلسفة.

ج ـ ليست النصوص منسجمة في ذاتها ولا هي تحيل إلا إلى نفسها. إذ يؤكد جاك دريدا في مناسبات عديدة على أن النص غير مواز لنفسه منسجم مع ذاته متوائم في أمره؛ أي أنه في اختلاف مستمر مع

ذاته. يقول دريدا: "ليس النص حجمًا منسجمًا في ذاته"[٢٤]. إن داعي الانسجام لهو داعٍ تيولوجي بامتياز ويجب علينا أن نحطمه. إن ما يحاول دريدا تأكيده هو أهمية التعدد بدل أولوية الانسجام. يعلن دريدا: "لا نص منسجم"[٢٥]. وهو يستعمل مفهوم "الرتب" أو "الرسوبات" أو "الطبقات" لكي يفسر به تعددية النص. ذلك أن النص، في نظره، مجموع رتب، وهذه الرتب مشروخة من الداخل ومتصدعة، بل هي ليست متعددة تعددا منسجما وإنما تعدد مختلف، تعددا كتبته أيادٍ مختلفة. زد على ذلك أن هذا التعدد المشروخ لا يمس المضمون فقط، بل يلحق بالشكل أيضا، بل إن التفكيك لا يعترف بهذا التميز المؤسساتي بين "المضمون" و"الشكل".

وليست تحيل النصوص أيضا إلى شيء آخر متعال غير ذاتها، لا تحيل إلى أية قوة تيولوجية أو ميتافيزيقية، كما أن النصوص لا تقبل القسمة التقليدية إلى "دوال" و"مدلولات". ليس هناك مدلولات خارج النص. ليست الدوال سقطة أو سقوطا والمدلولات أصلا أو ناموسا. كلا، ما كانت المدلولات عمدة والدوال فضلة. ليست الدوال الوجه الآخر للشيطان، والمدلولات الوجه الآخر لله، كما يوجد ذلك مسطورا في كتاب الميتافيزيقا.

والحال أن تفكيك مفهوم "الدليل" ـ جماع "الدال" و"المدلول" ـ تنتج عنه ثلاثة أمور أساسية:

١ ـ ليس النص مجموعة دوال ومدلولات بل هو لعبة. ويستمد دريدا مفهوم "اللعبة" من اللسانيات المعاصرة ومن نيتشه ليعبر به عن غياب المدلول وعن عدم تعاليه ليجابه به التمييز الميتافيزيقي بين "الدال" و"المدلول": "يمكن أن نسمي لعبة غياب المدلول المتعالي باعتباره عدم تحديد للعبة؛ أي بحسبانه تحطيما للأنطو ـ تيولجيا ولميتافيزيقا الحضور"(٦٦). وهو يشرح لعبة الدال والمدلول هذه قائلا: "إن خاصية ما من شأنه أن يُمثِّل غيره (أي الدليل) أن يكون ذاته وشيئا آخر. إن خاصية ما يمثل هو ألا يكون خاصا؛ أي ألا يكون قريبا من ذاته قربا مطلقا. والحال أن الممثَّل هو قبل ذلك ما يمثل"(٦٧). وهذا ما يجعل مفهوم "الدليل" نفسه ينهار انهيارًا.

٢ ـ ليس النص مجموعة دوال ومدلولات، بل هو "أثر". ذلك أن لعبة الاختلاف لا يتم التفكير فيها من دون مفهوم "الأثر" هذا. وإن مفهوم الأثر ليس يعني فحسب "انسحاب الأصل"، بل أيضا نفي الأصل نفسه. ففي الأصل ـ إن كان ثمة من أصل، وإلا فلا أصل ـ كان الأثر ولم يكن الأصل، بل كان الأصل ـ الأثر. إن مفهوم "الأثر" يسمح بتجاوز ثنائية: انتهاء النص إلى الأدب / انتهاء النص إلى الفلسفة: "خلف هذا التوزيع يمكن أن تعيد نفسها أو أن ترتسم فرادة الأثر التي ليست هي بعد لغة أو كلاما ولا كتابة ولا دليلا ولا حتى " خاصية الإنسان"، وهي ليست حضورًا ولا غيابًا، بل هي تقع فيما وراء المنطق الثنائي التعارضي أو الجدلي"(٦٨).

٣ـ كل هذا يجعل مفهوم الدليل ينهار، إلا أن هذا لا يعني أبدا، على الأقل في هذه المرحلة، إلغاء هذين المفهومين (الدال والمدلول) نهائيا بل يجب توظيفهما ضد الميتافيزيقا نفسها؛ أي ضد أصلهما: "بطبيعة الحال لا يتعلق الأمر بالتخلي عن هذين المفهومين، فهما ضروريان، واليوم على الأقل ليس يمكن بالنسبة إلينا التفكير في أي شيء من دونهما... ينبغي ألا نتخلى عن هذين المفهومين ما داما ضروريين لتدمير الإرث هما اللذان يشكلان جزءا منه"(٢١).

د ـ لا يمكن تفكيك كتابة إلا بكتابة أخرى. والحال أن تحليل هذا المبدأ يتطلب الوقوف عند ثلاث قواعد:

١ـ ما من نص إلا وهو كتابة. وتكون الكتابة (الصوتية)، بالمعنى العامي، تمثيلا للكلام، لكن تكون، بالمعنى الراديكالي، الجذر المشترك بين الكلام والكتابة. وكل نص كتابة؛ أي أنه عنصر الذاتية المولد للاختلافات، فإذا ما كانت ثمة شروخ في النص فإن أصل الشروخ في النص هو الكتابة. ليس النص نصًا، في عرف جاك دريدا، إلا إذا كان يخفي، عند أول نظرة وعلى مرأى أول قادم، ناموس تشكله وقاعدة لعبته. ذلك أن اختفاء نصية يمكن أن يقضي قرونا في فك النسيج. يغطي النسيج نسيجا، ويحتاج الأمر لسنوات لفك النسيج. أهو مكر النص إذن؟ هنا يلتحق دريدا بنيتشه في ما يخص تعدد القراءات والتأويلات: "لقد أصبح العالم بالنسبة إلينا غير نهائي؛ بمعنى أنه لا

يمكن أن نرفض إمكانية انفتاحه أمام تأويلات لا تنتهي. لقد أصبنا برعشة كبيرة"[30].

٢ ـ ما من قراءة إلا وهي كتابة. حين تتم إذابة تعالي النص نصبح أمام تعددية القراءة. والقراءة أصلا فعل تحويلي وليست مجرد نسخ. إنها قراءة مشخصة للأعراض كاشفة لأعراض انتماء النص إلى الميتافيزيقا ولأعراض قمعه لأشياء لا يستطيع استقطابها.

هذا، وتهتم القراءة التفكيكية بطرح سؤالين اثنين:

أ ـ هل لعبة انتماءات نص تنتج بأكملها داخل "تاريخ الميتافيزيقا"؟

ب ـ هل تحاول في مجال ما أن تكسر طوق الانغلاق في محل معين؟

٣ ـ إنها التفكيك قراءة وكتابة في آن واحد. ولا يمكن ـ في رأي دريدا ـ فصل فعل القراءة عن فعل الكتابة، فشأن الكتابة أنها قراءة أيضا. نحن نقرأ ونكتب في الوقت نفسه. يقول دريدا: "يجب علينا إذن، بفعل الحركة نفسها ولكنها حركة مزدوجة، أن نقرأ وأن نكتب في الوقت عينه"[31].

هكذا تتحدد إذن بعض مقدمات فكر التفكيك، فكيف تتحدد إستراتيجية التفكيك؟

(٣)

إستراتيجية التفكيك

١ - تواجه إستراتيجية التفكيك عنف التراتبية التي تقيمها الميتافيزيقا بين المفاهيم بعنف مضاد: عنف التفكيك. لقد أقامت الميتافيزيقا طوال تاريخ الفلسفة تراتبية عنيفة للمفاهيم الميتافيزيقية: تراتبية "مانوية" تقوم على أساس التراتب بين مفاهيم متعارضة. يرى دريدا أن الفلسفة هزيمة وتخلي الحضور المستحيل. إن الميتافيزيقا الغربية - ومن المحتمل أيضا كل تاريخنا بأوروبا - قد تكونت عبر جهاز مفاهيمي يفكه دريدا ويفككه. إنها إقامة لهذا الحضور وحفاظ عليه وتأسيس لفكرة الأساس نفسه وتأسيس لكل العلاقات التي تتشكل وفق التجربة؛ أي تمظهرات وتبديات وتجليات كائنات متراصة بنيانيًا على أساس قاعدة تحملها. وهي تجلي عالم قابل لكي يُبنى، أو كما يقال، لكي يتأسس أمام وعي ترنسندنتالي[٢٢]. وبهذا يكون تفكيك الميتافيزيقا إذن هو التفكير في الجنيالوجيا المبنينة للمفاهيم الميتافيزيقية، ولكنه تفكير أمين وملتصق بعمق الإشكالية.

إن الفكر الميتافيزيقي فكر حضور؛ وذلك بكل تنويعات كلمة "حضور" هذه: المعنى والماهية ووجود الموضوع ووجود الشكل؛ أي تحديد المظهر والجوهر... والحضور الحسي أو الحضور العقلي. وحين يطلب من الفلسفة تحديد الكينونة، فهي تحدد كينونة الكائن باعتباره حضورًا؛ مما تنتج عنه سلسلة ميتافيزيقية متراصة: حضور الشيء أمام

النظر كفكرة باعتباره فكرة "إيدوس"، وحضوره بحسبانه جوهرا أو ماهية أو وجودا "أوزيا"، وحضوره زمنيًا باعتباره نقطة/ لحظة أو آن "نون"، وحضور الكوجيطو أمام ذاته باعتباره وعيا وذاتية وحضورا مشتركا بين الذات والغير، وتفاعل ذاتي باعتباره قصدا للأنا... كما ينتج عنه أيضا حدوث ارتباط جوهري بين فلسفة الحضور وفلسفة الوعي، فلسفة الذات والتمركز الذاتي حول العقل، التمركز الذاتي حول الصوت والتمركز الذاتي حول القضيب والذكورة؛ أي بصفة عامة تمركز قضيبي عقلي حول الذات.

وحقيقة هذه التراتبية الميتافيزيقية أنها مقامة إقامة عنيفة؛ أي أنها تدخل الفعل التأسيسي المؤسساتي إلى قلب الكينونة اعتباطا وتعتقد أن هذا الإدخال مشروع ومبرر (لاهوتيا). فهي تفرض ذاتها غالبا بشكل غير واع، وذلك حتى على النصوص الأكثر جدية وجدة نظير نصوص هالمسيلف وسورل... بل حتى على نصوص يكن لها دريدا احتراما كبيرا مثيل نصوص هوسرل وبالخصوص هايدجر. إن التفكيك آلة لا تقف أمامها حتى استلهاماتها؛ التفكيك يهاجم بعنف هوسرل وهايدجر. يجب اجتثاث هذه التراتبية إذن بعنف عن طريق القلب والزحزحة حتى يتم القضاء على كل مركز صانع للتراتبيات، وعلى كل أصل صانع للتأصيلات، وعلى كل محل صانع للمحلات؛ أي القضاء على المركز والأصل والمحل الذي تنبع منه هذه التراتبيات والتأصيلات والمحلات وترتد إليه: منطق الهوية الصانع للهويات.

٢ ـ تتطلب إستراتيجية التفكيك يقظة حادة وحذرًا كبيرًا، ذلك أنها تقوم على أساس اقتصاد دينامي نشيط. وهكذا، تقوم إستراتيجية التفكيك على حركتين متكاملتين:

أ ـ القلب Le renversement ؛ أي قلب التراتبية العنيفة التي أقامتها الميتافيزيقا بين المفاهيم، وذلك بحل شبكة التعارض وتزييفها. إلا أنه يجب أن نحذر ـ ونحن في مرحلة القلب هذه ـ من خطرين اثنين: الاكتفاء بخلق تعارض جديد ضد التعارض الأول والاستقرار فيه، ثم القفز في ما يفترض أنه خارج الأنساق المفككة.

فأما الخطر الأول، خطر التحييد البسيط للتعارضات التي تقيمها الميتافيزيقا والاستقرار البسيط محل هذه التعارضات، فيتم استبعاده عن طريق الوعي الحاد بأن ضرورة هذه المرحلة الأولى من التفكيك، مرحلة القلب، ضرورة بنائية (وليست زمنية)؛ وذلك لأن التعارض الثنائي سرعان ما يقوم من جديد وينتعش انطلاقًا من أنقاض النسق المفكك. إن الاكتفاء بهذه المرحلة معناه الاستقرار في محل الأنسقة المفككة. لذلك، ولتفادي التحييد البسيط للتعارضات الثنائية التي تقيمها الميتافيزيقا، ولتفادي الاستقرار البسيط في محل هذه التعارضات، يجب دائمًا العمل باستمرار على فك وتفكيك شبكة التعارضات التي تقام من جديد؛ يجب العمل بدينامية على القضاء على أصل كل تمايز وتراتبية ميتافيزيقية، وهذا العمل بنيوي وزمني معًا.

وأما الخطر الثاني، فيتمثل في سعي البعض إلى القفز البسيط خارج الأنساق المفككة، خارج الفلسفة وخارج التعارضات الكلاسيكية؛ وهذا يعتبره دريدا انزلاقًا في مهاوي "تيولوجيا سلبية" مع نسيان أن هذه التعارضات لا تكون نسقًا معطى؛ أي نوعًا من جدول غير تاريخي منسجم انسجاما أساسيًّا، وإنما تشكل في الحقيقة فضاء غير متواز، على أنه متراتب، تعبره قوى تعمل على إغلاقه انطلاقًا من ذلك الخارج الذي يكبته أو يطرد عناصره المتمردة. وهو يكبته لكي يكسبه ويستعيد سيطرته عليه. وذلك تمامًا كما يتعامل النسق الاجتماعي مع المجنون، وفق التجربة التي فككها ميشيل فوكو: "سيكون تاريخ الجنون تاريخ الآخر - تاريخ كل من يعتبر بالنسبة لثقافة ما داخليًّا وغريبًا، فإذن يلزم إقصاؤه (لتجنب خطره الداخلي) ولكن عن طريق حجزه (للحد من آخريته)..."(٣٣)

يتطلب التفكيك إذن لحظة أساسية هي لحظة القلب العنيف للتراتبية الميتافيزيقية، غير أن الوقوف عند هذه المرحلة أو تبني نوع من عدم المبالاة الحيادية تجاه هذه التعارضات معناه تعزيزها وإثباتها.

ب - الزحزحة Les déplacement. هناك في الحقيقة تفكيكان: تفكيك قلب، وتفكيك زحزحة. وتفكيك الزحزحة هذا تفكيك إيجابي؛ ذلك إنه يقوم على التحديد والرسم وبيان الحدود ونقل المفاهيم من مكانها واجتثاثها من أصولها الميتافيزيقية. يجب إذن في لحظة ثانية ضبط المفاهيم النقدية لخطاب تفكيكي حذر ودقيق مع

تحديدها، وتحديد ظروف فعاليتها ومحل هذه الفعالية وحدوده، مع تطعيمها وزرع مفاهيم جديدة فيها Greffe تمنع تشكل التعارض الميتافيزيقي السابق من جديد. وهذا عمل يتطلب تحديد محل انتماء هذه المفاهيم إلى ما تفككه واستشفاف ما بعد الانغلاق.. فمفهوم "الدليل" مثلًا مفهوم ميتافيزيقي، لكن يجب، وفق اقتصاد إستراتيجي، أن نعرف كيف نوظفه لنوجهه ضد أصوله الميتافيزيقية ولنرده صوب صدر أسباب نشأته.

حقيقة التفكيك إذن أنه عمل وليس مجرد منهج (رد المعقد إلى البسيط) أو تحليل، بل هو عمل وأسلوب معًا.

٣ ـ ليس فعل التفكيك فعلًا قابلًا لكي يصنف ضمن توجه معين. ذلك أن فعل التفكيك هو أولًا فعل بنائي وغير بنائي في آن. إن المنهج البنائي يقوم على أساس استخلاص القالب الشكلي للبناء وإظهار بنياته ومفاصله أو جهازه الفقري. لكنه، من جهة أخرى، يبحث عن مركز هذا البناء. إنه مهووس بالبحث عن المركز، ومن ثم فهو يظل ـ في نظر دريدا ـ منهجًا ميتافيزيقيًّا، فكرًا في المركز. يقول دريدا: "يظل الخطاب المهيمن في حقل الفكر الغربي، وبالخصوص فرنسا ـ ولنسمه بنيويًا ـ مأخوذًا اليوم في غشاوة بنيته وهي أحيانًا الأكثر خصوبة داخل الميتافيزيقا ـ التمركز الذاتي حول العقل ـ تلك التي يدعي في الوقت نفسه أنه قد تجاوزها تجاوزا سريعا"[٢١]. في حين يتمثل مشروع دريدا في مجابهة الميتافيزيقا عبر زحزحة المركز نفسه، وبغاية القضاء على كل

مركز. ومن ثم يعتبر دريدا أن التفكيك لا يمكن رده إلى مجرد منهج (أي الرد إلى ما هو أبسط) ولا إلى مجرد تحليل، بل إن التفكيك "يتجاوز مجرد القرار النقدي أو الفكرة النقدية"[٣٥]. يتجاوز التفكيك مجرد المنهج البنائي. صحيح أنه يستعين ببعض طرقه وأدواته ومفاهيمه، لكنه لا يظل سجين ميتافيزيقاه.

والتفكيك فعل تكويني وغير تكويني في آن واحد، تكويني ـ أو بالأحرى جنيالوجي ـ لأنه يفكر في جنيالوجيا التعارضات الميتافيزيقية ويفككها، وغير تكويني لأنه ليس مثل المنهج التكويني مهووسا بفكرة الأصل وبردِ الأشياء إلى أصولها، كما أنه ليس سجين مفهوم عامي عن الزمن والتاريخ.

ليس التفكيك إذن مهووسًا لا بفكرة "المركز" ولا بفكرة "الأصل"، غير أن هذا لا يعني أبدًا أن التفكيك سلبي. إنه إيجابي من حيث كونه يرسم الحدود ويوضح المعالم والمنارات: "ليس التفكيك منهجًا سلبيًا رغم أنه، وبالرغم من كل الاحتياطات، تمّ تأويله على أنه سلبي. إنه يرافق بالنسبة إليَّ مطلبًا إيجابيًا، بل إنني أقول إنه لا يعمل من دون شغف..."[٣٦].

٤ ـ يتم تفكيك الميتافيزيقا انطلاقًا من خارج ما، خارج لا يمكن وصفه. وذلك لأن الميتافيزيقا خطاب مغلق ولا يمكن محاورته إلا من خارجه، وخارج الخطاب الفلسفي أو الميتافيزيقي هنا هو حده. وكثيرًا ما يقف دريدا عند كلمة "الخارج" هذه وكلمة "الحد". إذ الحد لا

يعني أبدًا النهاية أو الموت، لا يعني نهاية الميتافيزيقا ولا موتها. إن الحد يمكننا من أن نلاقي الفلسفة من حيث هي نظام معرفي يعمل داخل ضرورات أساسية وتعارضات مفاهيمية. والانغلاق ليس هو النهاية. لأن شكل الانغلاق ليس شكل الدائرة، كما تتصور الفلسفة، ولا حاشية يمكن القفز خلفها، كما يتصور دعاة موت الفلسفة. يقول دريدا: "لن يكون للانغلاق الميتافيزيقي شكل خط ولا بالخصوص شكل دائرة محيطة بحقل منسجم، منسجم مع ذاته في داخله، كما أن خارجه سيكون أيضًا على النحو عينه. إن للحد شكل شروخات مختلفة دائمًا، شكل توزيعات تحمل النصوص الفلسفية أماراتها وعلاماتها"(٣٧).

لقد نحت نيتشه "فكرة الانغلاق" هذه لكن هايدجر هو الذي أدخلها إلى صلب الفلسفة المعاصرة. إذ إن فكر هايدجر يعرض نفسه على أنه فلسفة للميتافيزيقا الغربية أو بوسمه فلسفة لتاريخ الميتافيزيقا الغربية؛ أي بحسبانه فلسفة لتاريخ الميتافيزيقا. وهو يعتبر أن فلسفته، وقد أتت في عصر انغلاق الميتافيزيقا، تضفي صيغة الخصوصية على الميتافيزيقا وتعود إلى الإمكانات غير المفكر فيها التي تشملها عرضية الأصول. من هنا نفهم كيف أن هذا الفكر، فكر الانغلاق، الذي يدعونا هايدجر منذ سنة ١٩٢٧ إلى "هدمه"؛ أي "هدم" التقليد الفلسفي الغربي، يلهم تصورات معينة لتاريخ الفلسفة، مثل تصور جاك دريدا، حيث يتخذ "الهدم" شكل "تفكيك".

مركز. ومن ثم يعتبر دريدا أن التفكيك لا يمكن رده إلى مجرد منهج (أي الرد إلى ما هو أبسط) ولا إلى مجرد تحليل، بل إن التفكيك "يتجاوز مجرد القرار النقدي أو الفكرة النقدية"[٣٥]. يتجاوز التفكيك مجرد المنهج البنائي. صحيح أنه يستعين ببعض طرقه وأدواته ومفاهيمه، لكنه لا يظل سجين ميتافيزيقاه.

والتفكيك فعل تكويني وغير تكويني في آن واحد، تكويني ـ أو بالأحرى جنيالوجي ـ لأنه يفكر في جنيالوجيا التعارضات الميتافيزيقية ويفككها، وغير تكويني لأنه ليس مثل المنهج التكويني مهووسا بفكرة الأصل وبرد الأشياء إلى أصولها، كما أنه ليس سجين مفهوم عامي عن الزمن والتاريخ.

ليس التفكيك إذن مهووسًا لا بفكرة "المركز" ولا بفكرة "الأصل"، غير أن هذا لا يعني أبدًا أن التفكيك سلبي. إنه إيجابي من حيث كونه يرسم الحدود ويوضح المعالم والمنارات: "ليس التفكيك منهجًا سلبيًا رغم أنه، وبالرغم من كل الاحتياطات، تمّ تأويله على أنه سلبي. إنه يرافق بالنسبة إليّ مطلبًا إيجابيًا، بل إنني أقول إنه لا يعمل من دون شغف..."[٣٦].

٤ ـ يتم تفكيك الميتافيزيقا انطلاقًا من خارج ما، خارج لا يمكن وصفه. وذلك لأن الميتافيزيقا خطاب مغلق ولا يمكن محاورته إلا من خارجه، وخارج الخطاب الفلسفي أو الميتافيزيقي هنا هو حده. وكثيرًا ما يقف دريدا عند كلمة "الخارج" هذه وكلمة "الحد". إذ الحد لا

يعني أبدًا النهاية أو الموت، لا يعني نهاية الميتافيزيقا ولا موتها. إن الحد يمكننا من أن نلاقي الفلسفة من حيث هي نظام معرفي يعمل داخل ضرورات أساسية وتعارضات مفاهيمية. والانغلاق ليس هو النهاية. لأن شكل الانغلاق ليس شكل الدائرة، كما تتصور الفلسفة، ولا حاشية يمكن القفز خلفها، كما يتصور دعاة موت الفلسفة. يقول دريدا: "لن يكون للانغلاق الميتافيزيقي شكل خط ولا بالخصوص شكل دائرة محيطة بحقل منسجم، منسجم مع ذاته في داخله، كما أن خارجه سيكون أيضًا على النحو عينه. إن للحد شكل شروخات مختلفة دائمًا، شكل توزيعات تحمل النصوص الفلسفية أماراتها وعلاماتها"(٣٧).

لقد نحت نيتشه "فكرة الانغلاق" هذه لكن هايدجر هو الذي أدخلها إلى صلب الفلسفة المعاصرة. إذ إن فكر هايدجر يعرض نفسه على أنه فلسفة للميتافيزيقا الغربية أو بوسمه فلسفة لتاريخ الميتافيزيقا الغربية؛ أي بحسبانه فلسفة لتاريخ الميتافيزيقا. وهو يعتبر أن فلسفته، وقد أتت في عصر انغلاق الميتافيزيقا، تضفي صيغة الخصوصية على الميتافيزيقا وتعود إلى الإمكانات غير المفكر فيها التي تشملها عرضية الأصول. من هنا نفهم كيف أن هذا الفكر، فكر الانغلاق، الذي يدعونا هايدجر منذ سنة ١٩٢٧ إلى "هدمه"؛ أي "هدم" التقليد الفلسفي الغربي، يلهم تصورات معينة لتاريخ الفلسفة، مثل تصور جاك دريدا، حيث يتخذ "الهدم" شكل "تفكيك".

وفق أفق التفكيك هذا، هل بقي يا ترى من مكان للقول بإمكانية تجاوز الميتافيزيقا؟

ليس يمكن تجاوز الميتافيزيقا إذا كان القصد من ذلك القفز في ما وراء الميتافيزيقا مع الاستقرار خارجها؛ وذلك لأن ما يعتبر وراء الميتافيزيقا هو نقطة لغة أو كتابة. إن كل حركة من هذا الصنيع تردنا إلى الميتافيزيقا وتعيدنا إليها؛ وذلك لأن اللغة العادية نفسها ميتافيزيقية، بل حتى طريقة تصورنا للكتابة بدورها ميتافيزيقية. إن نظام اللغة ونظام الكتابة لا ينفصلان أبدًا عن نظام الميتافيزيقا، غير أن هذا لا يمنع من إمكان أن يقام العمل التفكيكي انطلاقًا من عملية حد تسمح بتغيير الحقل الداخلي وبإحداث اختراق فيه. وهو اختراق ما كان من شأنه أن يكون أبدًا مكتملًا: "نحن لا نسكن أبدًا في اختراق ولا نقطن أبدًا في أي مكان آخر"[٣٨]. يتضمن الاختراق القول بأن الحد فعال دائمًا... لدرجة أنه عند نهاية عمل ما يصبح مفهوم "الاختراق" نفسه قابلًا لكي يتم التشكيك فيه. إنما التفكيك آلة تأكل أبناءها.

ينتج عن هذا أنه إذا كان دريدا ينتقد تمركز الذات الغربية حول الصوت أو حول العقل، فإن هذا لا يعني أبدًا معارضة هذا التمركز بتمركز آخر حول الكتابة أو حول اللاعقل. إذ لا يتعلق الأمر بـ "معارضة أي مركز بمركز آخر"[٣٩].

إن هذا "الانسياب اللانهائي للخارج" (بلانشو)، هذا الخارج - الحد الذي يتحدث عنه دريدا هو مكان ما - أو بالأحرى لا مكان - بين

الفلسفة والأدب. يقول جاك دريدا: "لقد كانت رغبتي الأولى تنحو لا محالة نحو الاتجاه الذي يخترق فيه الحدث الأدبي الفلسفة ويغمرها". إن بعض "العمليات"، كما يكون الشاعر الفرنسي ستيفان مالارميه قد سماها، بعض السمولاكرات (المسوخات) الأدبية والشعرية، تجعلنا أحيانًا نفكر في ما لا تعترف به النظرية الفلسفية في الكتابة، ما تمنعه أحيانًا منعا عنيفا: فلكي نحلل التأويل التقليدي للكتابة وارتباطه الجوهري بماهية الفلسفة الغربية والثقافة، بل وحتى السياسة الغربية، كان من الواجب ألا نسجن أنفسنا لا في الفلسفة من حيث هي فلسفة ولا حتى في الأدب نفسه من حيث ما هو أدب»(١).
ودريدا ليس مهتمًا لا بنظام الحقيقة ولا بنظام الخطأ، بل هو مهتم أساسًا بنظام الأثر، هذا الأثر الذي لم يصبح بعد لا لغة ولا كلامًا ولا كتابة ولا دليلًا ولا حتى خاصية الإنسان (هايدجر). هي ذي الإشكالية الجديدة للأثر تمر من خلال تفكيك بعض الخطابات الميتافيزيقية المتمحورة حول الذات المؤسسة وكل الخصائص التي تميزها تقليديًا؛ أي التطابق مع الذات أو التماثل مع الذات، ثم مفهوم الوعي والقصد، والحضور أو تقارب الذات مع ذاتها واستقلال الذات والعلاقة مع الشيء الآخر»(١).

فإذن كيف يفكك دريدا هذه الخطابات الميتافيزيقية؟

الهوامش:

1- Paul De Man, « The Resistance to Theory » in Theory and History of literature, volume 83, Manchester: Manchester University Press, 1968, p. 116.
2- Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *« Lettre à Jean Baufret »* datée du 13 novembre 1945, op. cit., p. 183.
3- Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 137.
4- Ibid, p. 137.
5- Ibid, p. 138.
6- Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 465.
7- Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., p. 104.
8- Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 139.
9- Ibid, p 144.
10- Ibidem.

١١- حوار أجرته مجلة "أوترمون" مع جاك دريدا، نقل إلى العربية في مجلة "العرب والفكر العالمي"، العدد ٦، ربيع ١٩٨٩، مركز الإنماء العربي، ص. ١٥٢.

12- Martin Heidegger, La phénoménologie de *l'Esprit de Hegel*, op.cit., p. 44.

13- Jean Wahl cité in Tendances *principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, partie 2, tome 2, Unesco, Paris : Mouton, 1978, p. 1280.

14- Emmanuel Levinas cité par Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit.

15- Ibidem.

16- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit. p. 201.

١٧- حوار مع جاك دريدا. ص. ١٥٢.

١٨- نفس المصدر. ص. ١٤٧.

١٩- نفس المصدر. ص. ١٤٧.

٢٠- نفس المصدر . ص. ١٤٧.

٢١- نفس المصدر. ص. ١٤٨.

22- Jacques Derrida, *entretien avec le monde*, op. cit., p. 86.

23- Ibid, p. 84.

24- Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., p. 87.

25- Ibid, p. 71.

26- Jacques Derrida, *De la grammatologie,* coll : Critique, Paris : Minuit, Gallimard, 1967, p. 73.

27- Ibid, p. 71.

28- Jacques Derrida, *entretien avec le monde*, op. cit., p. 80.

29- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 25.

30- Friedrich Nietzsche cité par Sarah Kofman « *Généalogie, interprétation, texte* », critique, n° 275, avril 1970, p. 380 (Le gai Savoir).

31- Jacques Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 72.

32- Emmanuel Levinas, *Noms propres*, op. cit., p. 66.

33- Michel Foucault, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard, 1966, p. 15.

34- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 148.

35- Jacques Derrida, *entretien avec le monde*, op. cit., p. 84.

36- Ibidem.

37- Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., p. 77.

38- Ibid, p. 22.

39- Ibid, p. 22.

40- Jacques Derrida, *entretien avec le monde*, op. cit., p. 80.

٤١-حوار مع جاك دريدا. ص. ١١٤.

الفصل الثالث

نماذج ومفاهيم تفكيكية: نقد تمركز الذات الغربية حول الصوت والعقل والذكورة

ترتسم المعالم الأولى لمشروع جاك دريدا التفكيكي انطلاقًا من تقديمه لكتابه "أصل الهندسة" لهوسرل سنة ١٩٦٢، إذ معه يطرح دريدا الإشكالية الأساسية لكتابته: إشكالية الكتابة. يقول جاك دريدا: "ما فتنني أولًا فيما اعتبر تقريبًا آخر نص لهوسرل هو ما قاله عن الكتابة بشكل جديد ومرتبك في آن واحد، ملغز إلى حد ما؛ إن الترميز الكتابي ليس لحظة ضرورة في عملية الصورنة العلمية، وفي الوقت نفسه الذي جعل منه خطرًا، أثبت ضرورته لتأسيس الموضوعة المثالية نفسها والأمثلة"(١). ولقد أدرك دريدا إن هذا الفعل يكرر الفعل الميتافيزيقي الأول، فعل أفلاطون في محاورة فيدروس الذي كان يعتبر الكتابة داء ودواء معًا، سمًا وعلاجًا، وبالجملة، ترياقا.

والحال أن إشكالية الكتابة هذه هي التي وجهت ثاني أهم أعمال جاك دريدا حول نص هوسرل "الصوت والظاهرة"؛ إذ يتحدد مشروعه ككل: مسألة تفضيل الصوت والكتابة الصوتية في علاقاتها مع كل تاريخ الغرب، وكما تركت نفسها تمثل عبر تاريخ الميتافيزيقا، وفي شكل الميتافيزيقا الأكثر حداثة ونقدية ويقظة: الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل(٢). ويلخص دريدا إشكالية كتابه الأساسية

في الأسئلة التالية: ما هي "إرادة القول" يا ترى؟ وما علاقتها مع ما يعتقد تحديده خلف اسم "الصوت" باعتباره قيمة للحضور؛ أعني حضور الموضوع وحضور المعنى أمام الوعي، الحضور أمام الذات عبر الكلام المدعي حيًّا، وعبر الوعي بالذات"(٣)؟

هناك إذن مشروع ميتافيزيقي، ودريدا يسعى إلى تفكيكه لا قصد تجاوزه، وإنما قصد بيان آلياته وتحديد قسماته. وقد بدا هذا المشروع لدريدا واضحًا، أول ما بدا، في فينومينولوجية هوسرل، إذ لا ينبغي للصرامة الفينومينولوجية التي التزم بها هوسرل أن تخفي عنا، في نظر دريدا، الأساس الميتافيزيقي للفينومينولوجيا الهوسرلية.

يقول دريدا: "لم تنتقد الفينومينولوجيا الميتافيزيقا في فعلها إلا من أجل استعادتها"(١).

(١)
تفكيك نظرية الدليل الميتافيزيقية
هوسرل، ودو سوسير

أ ـ تفكيك نظرية الدليل عند هوسرل:

..."Puis je me suis éloigné, si on peut dire, de la phénoménologie, injustement sans doute et non sans remords"...

J. Derrida.

الدليل عند هوسرل علامة وعبارة، علامة ذات وجود دنيوي؛ ومن ثمة غير جوهرية، وعبارة تحمل دلالة وتحمل خاتم معنى داخلي تطبعه في الخارج انطلاقًا من داخل محدد. تكمن ماهية اللغة في الغاية منها. والغاية منها هي الوعي الإرادي بها من حيث هي إرادة قول. بناء على هذه المقدمة، يتم إقصاء الإشارات وأفعال اللغة عند هوسرل. ذلك أن الوظيفة الخالصة للتعبير ولإرادة القول ليست هي التواصل والتبليغ والبيان؛ أي كل ما يرتبط بالعلامة، وإنما هي "الحياة المتوحدة للروح". ويثبت هوسرل أن مثل هذا التعبير من دون علامة أمر ممكن، ففي الخطاب المتوحد لا يعلم المرء شيئًا عن نفسه ولا يظهر نفسه لنفسه، حتى تواصل المرء مع نفسه ليس إلا تمثلًا وتخيلًا.

وكل تجربة في الفينومينولوجيا هي تجربة معنى. كل ما يظهر أمام الوعي هو معنى. فالمعنى إذن هو ظاهرية الظاهرة أو ما تظهر به

الظاهرة. ويمكن أن نميز عند هوسرل ـ تبعًا لتحليل دريدا ـ بين "المعنى" بصفة عامة Sinn وبين "الدلالة" من حيث هي موضوع لخطاب منطقي أو لساني مخصوص Bedeutung. والمعنى مثالية معنوية (فكرية) idéalité عقلية أو روحية يمكنها عند الاقتضاء الارتباط بالوجه الحسي للدلالة، ولكنها لا تحتاج في ذاتها إلى أي شيء خارجي حسي. إن المعنى سابق عن التعبير، أما التعبير فهو لا يأتي في الحقيقة إلا لإبراز المعنى وإخراجه إلى الوجود البراني وترجمته ونقله وإيصاله إلى الخارج وتجسيده والتعبير عنه... المعنى إذن سابق عن اللغة نفسها، أما اللغة فهي مجرد تعبير خارجي عن حميمية داخلية.

ويجابه دريدا النص الهوسرلي بالأسئلة التفكيكية التالية: ألا تختفي الضرورة الفينومينولوجية وصرامة ودقة التحليل الهوسرلي والمتطلبات التي يستجيب إليها، والتي يجب أن تراعيها، افتراضًا ميتافيزيقيًا مسبقًا؟ ألا تخفي انتماء دوغمائيًا أو تأمليًا يؤسس الفينومينولوجيا من داخلها في مشروعها النقدي والقيمة المؤسسة لمقدمتها الخاصة، وبالضبط في ما تعتبره منبع القيمة وضامنها من حيث هو "مبدأ المبادئ" و"الواهبة الأصلية"؛ أي الحاضر أو حضور المعنى أمام حدس ممتلئ وأصيل؟

يعتقد هوسرل أن نظرية المعرفة الفينومينولوجية الصارمة تقي فكره من هجمات الميتافيزيقا. ويتساءل دريدا: ألا ينتمي مشروع نظرية المعرفة نفسه إلى الميتافيزيقا التي يُجابهها؟ ذلك أن الفينومينولوجيا تظل

سجينة الحس المشترك. فبين اللغة العادية (أو لغة الميتافيزيقا التقليدية) واللغة الفينومينولوجية لا يتم القطع أبدًا مع الوحدة على الرغم من الاحتياطات والأقواس والتجديدات والإبداعات[٥].

إن هذه النزعة التعبيرية الهوسرلية مجرد وهم بنائي، أو هي، إذا ما نحن أردنا أن نستعمل لغة كانط، مجرد "وهم ترتسندنتالي". ذلك أن الجوانية المفترضة للمعنى سبق لها أن استخدمت من طرف هذا الخارج نفسه الذي ترفضه. إنها تخرج دائمًا إلى خارجها، وهي مباينة لذاتها قبل كل فعل تعبير... بهذا الشرط وحده يمكن أن تشكل تركيبًا او نصًا.

ولا يهتم هوسرل باللغة في نظر دريدا إلا في أفق العاقلية، ولا يحدد العاقلية إلا انطلاقًا من المنطق. لكن كيف يمكن أولًا أن نبرر القرار بردّ التفكير في الدليل إلى المنطق؟ وإذا كان مفهوم "الدليل"، الذي هو يسبق التفكير المنطقي، قد قدم على طبق من ذهب للتحليل المنطقي واصبح تحت رحمة نقده، فمن أين أتى مفهوم "الدليل" إذن؟ من أين أتت ماهية الدليل التي يقوم عليها مفهوم "الدليل"؟ ما الذي يعطي لنظرية في المعرفة سلطة تحديد ماهية وأصل اللغة؟ لقد عمل هوسرل "بالفعل وبطريقة تقليدية على تحديد ماهية اللغة انطلاقًا من منطقية وقاعدية غايتها، وهذه الغاية هي تحديد الكينونة من حيث ما هي حضور"[٦].

تكرر هذه الحركة التي قام بها هوسرل القصد الجوهري للميتافيزيقا نفسها؛ أي إقصاء كل ما ينفي الحضور أو يشكك فيه، وإثبات امتلاء الحدس بالحضور وأصليته وبداهته، وبالجملة، الوعي بالحضور. وليس الوعي هنا شيئًا آخر غير إمكانية الحضور أمام الذات في حاضر حي. وهو حضور بمعنيين: قرب ما يتم عرضه على أنه موضوع حدس، وقرب حاضر زمني يعطي شكله لحدس واضح وحالي للموضوع. وكلما هُددت قيمة الحضور هذه إلا وأيقظها هوسرل وناداها وأعادها إلى ذاتها على شكل غاية؛ أي بحسبانها "فكرة" بالمعنى الكانطي[٧]. يحضر هنا الحاضر دائمًا بحسبانه فكرة كانطية، باعتباره مثالية، بوصفه شيئا غير واقعي يثبت أنه في الحقيقة ليس هو الواقعي وإنما هو المثالية، المثالية بالمعنى الكانطي؛ أي بوسمه حضور مثال idéal (فكرة) أمام وعي مثالي أو ترتسندنتالي. والمثالية هنا هي خلاص أو امتلاك الحضور عبر التكرار. واللغة هي واسطة لعبة الحضور والغياب هذه عبر التكرار. اللغة هي حياة ومثالية. غير أنه لا ينظر إلى اللغة هنا من حيث هي مجموعة دلائل حسية مادية، وإنما بوسمها كلامًا حيًّا، بعدها يتمثل في روحية روح، وذلك بوصفها صوتًا (Phoné)، وصوتا داخليا وحسب.

هكذا تتحدد الفينومينولوجيا باعتبارها ميتافيزيقا حضور وبحسبانها فلسفة حياة. وما الموت في نظر هوسرل إلا عرض دنيوي. وكما أن مصدر المعنى هو فعل الحياة، فإننا نجد أن وحدة الحياة هذه

نعكس نفسها عبر كل الجهاز المفاهيمي الفينومينولوجي، ويتم وضع الحياة التجريبية بين قوسين: الحياة هنا هي الحياة المتعالية، حتى أفضلية "الصوت" هنا ليست أفضلية صوت فيزيائي، ولكنها أفضلية صوت فينومينولوجي، صوت ترتسندنتالي، نفث ورح يكرر الحضور، انتعاش قصدي يحول جسد الكلمة إلى نسيج نفث. الصوت الفينومينولوجي إذن هو هذا النسيج الروحي الجواني الباطني الذي يستمر في الكلام وفي الحضور أمام ذاته، وفي أن يسمع مع غياب العالم.

هنا يوظف دريدا هايدجر ضد هوسرل. ذلك أن إمكانية الدليل هي إمكانية العلاقة مع الموت، وتحديد ومحو الدليل في الميتافيزيقا هو إخفاء هذه العلاقة بالموت التي تنتج عن تلك الدلالة. يقول دريدا: بما أن الدليل غريب عن الحضور أمام الذات لحاضر حي، فإنه لهذا السبب يمكن أن يقال عنه إنه غريب عن الحضور بصفة عامة في ما يعتقد على أنه إمكانية التعرف عليه تحت اسم الحدس والإدراك[٨].

يعتبر هوسرل اللغة، بصفة عامة، بوسمها عنصر اللوغس. وذلك خلف شكلها التعبيري نفسه من حيث هو حدث ثانوي ومضاف إلى طبقة أصلية للمعنى سابقة عن كل تعبير. فاللغة التعبيرية يكون عليها فقط أن تأتي وراء صمت مطلق للعلاقة مع الذات أو صوت يحافظ على الصمت؛ غير أن الصمت الفينومينولوجي لا يمكن أن يبني ذاته إلا عن طريق اقصاء مزدوج أو اختزال مثنى: اختزال العلاقة مع

الآخر إلى أنا في التواصل المرتبط بالعلاقة، واختزال التعبير باعتباره غشاوة أصلية سابقة على تعبير المعنى: "ففي العلاقة وحدها بين هذين الاقصاءين تتمكن هيئة الصوت من إسماع سلطتها الغريبة"[٩].

وباختصار، فإن مضمون نقد جاك دريدا لنظرية "الدليل" عند هوسرل يمكن أن يتم تلخيصه في ما يلي:

أولًا: لا يرى هوسرل في اللغة إلا قيمتها التعبيرية؛ ومن ثم فهو لا يرى فيها إلا قدرتها على ربط دلالة بموضوع.

ثانيًا: بناء على ما سبق، يحافظ هوسرل على الثنائية اللسانية الأصيلة: الدال والمدلول.

ثالثًا: يتم رد الموضوع الخاص باللغة، مع هوسرل، منطقيًا إلى فكرة ذات قيمة انطلوجية مساوية لتلك التي تعطي عمومًا للأفكار الأفلاطونية.

رابعًا: يدافع دريدا عن فكرة كون تصور هوسرل للمنطق (ومن ثم نظريته في اللغة) مبنيًا على أساس ترتسندنتالي غير تاريخي بنفصل بشكل أساسي عن كل ممارسة لسانية حقيقية[١٠].

ب ـ تفكيك نظرية الدليل عند دوسوسير

لقد كان للسيميولوجيا السويسرية فضلان أساسيان:

(١) أعلنت هذه السيميولوجيا أنه لا يمكن فصل "الدال" عن "المدلول"، فهما معًا وجهان لعملة واحدة. ومن ثم رفض دوسوسير تشبيه العلاقة بين "الدال" و"المدلول" بالعلاقة بين الجسم والروح، متفاديًا بذلك الحديث بلغة ميتافيزيقية عن علاقة دلالية.

(٢) أكدت السيميولوجيا الدوسوسيرية استحالة انتماء الصوت، على اعتبار أنه عنصر مادي، إلى اللسان نفسه. فالدلالة تصبح مع دوسوسير لا علاقة لها بالصوت، أي ليست لها دلالة صوتية، مما جعله يرد السلاح الذي استمده من التقليد الميتافيزيقي إلى صدر هذا التقليد نفسه: الدليل.

غير أن انزلاق دوسوسير يبدأ انطلاقًا من قوله: في ما يتعلق (بلفظة) "الدليل"، فإننا نحتفظ بها، وذلك لأننا لا نعرف بأي مفهوم نعوضها، فاللسان المستعمل لا يقترح أي مفهوم آخر"[1]. والحال أن اللسان المستعمل ما كان بريئًا لا ولا كان محايدًا. إنه لسان الميتافيزيقا الغربية. وهو ينقل ليس فحسب عددًا معينًا من الافتراضات المسبقة المختلفة الأنماط، وإنما أيضًا افتراضات مسبقة مرتبطة نسقيًا بالميتافيزيقا. ومن هنا يدعو دريدا إلى ضرورة تفكيك السيميولوجيا السويسرية وتنويعاتها. يقول دريدا: يجب من دون شك أن نغير

المفاهيم داخل السيميولوجيا وأن نزحزحها ونوجهها ضد افتراضاتها المسبقة، وأن نعيد تسجيلها ضمن سلاسل أخرى، وأن نغير حقل العمل بالتدريج، وأن ننتج تبديات جديدة. إنني لا أعتقد في القطيعة الحاسمة، وفي وحدة قطيعة ابستمولوجية، كما يقال اليوم. إن القطائع تندمج من جديد حتمًا في نسيج قديم يجب أن يستمر فكه بشكل لا ينتهي أبدا. وإن عدم الاكتمال هذا ليس أمرًا عرضيًا ولا عارضًا، ولكنه شأن أساسي ونسقي ونظري"[١].

ويقف دريدا عند منزلقين أساسيين في فكر دوسوسير:

١ ـ الاحتفاظ بالتميز الصارم بين الدال Signans والمدلول Signatum استنساخًا للتراث السيميولوجي عند الرواقية وفي القرون الوسطى.

٢ ـ الاحتفاظ بالتفضيل الميتافيزيقي للكلام على الكتابة مع التنقيص من أهمية الكتابة، استنساخًا للتراث الفلسفي من أفلاطون إلى روسو.

ضد هذين الانزلاقين يقدم دريدا فكرتين أصليتين:

١ ـ لا وجود لمدلول متعالٍ؛ لا يمكن الفصل بين الدال والمدلول إلا ميتافيزيقيًا. يقول دريدا: "عندما نضع، على العكس من ذلك، إمكانية مدلول متعال موضع الشك، وعندما نعترف بأن المدلول هو أيضًا في موضع الدال؛ فإن التميز بين المدلول والدال ـ الدليل ـ

في جذره تمييزا إشكاليا"(٣٣). غير أن هذا العمل التشكيكي يصبح التفكيكي يجب أن يمارس بحيطة وحذر، وذلك بسبب من داعيين:

(أ) يجب أن يتم عبر تفكيك كل تاريخ الميتافيزيقا الذي فرض ولن يتوقف عن أن يفرض على العلم السيميولوجي استقطاب مدلول متعالٍ ومفهوم مستقل للسان! وما كان هذا الاستقطاب مفروضًا من الخارج بإمرة شيء شأن "الفلسفة"، ولكن من كل ما يربط اللسان الغربي والثقافة الغربية "ونظام الفكر" الغربي بتاريخ الميتافيزيقا ونسقها.

(ب) ينعكس هذا أيضًا على مسألة الترجمة. ذلك أن مفهوم "الترجمة" يفترض مفهوم "الدليل المتعالي"، في حين أن الترجمة هي تحويل للنص، لنص من دون دليل متعالٍ. فبالبدل من الحديث إذن عن الترجمة يجدر الحديث عن التحويل، تحويل نص لآخر. شأن عملية الترجمة كشأن عملية القراءة: هي عملية تحويلية.

٢ ـ بيان أن التشكيك في مفهوم الدليل الميتافيزيقي بوجهيه: الروحي المتعالي (المدلول) والمادي الحسي (الدال)، لا يعني، على الأقل في الفترة الراهنة، الاستغناء عن هذا المفهوم؛ بل يعني استعماله ضد أهله وتوجيهه ضد أصله، ضد الفكر الميتافيزيقي أصلًا. إن استعارة هذا المفهوم من تاريخ الميتافيزيقا استعارة إستراتيجية، تقتضي مواجهة الخصم بسلاحه نفسه. وهذا ما بدأه دوسوسير، ولكن يجب علينا نحن أن نتممه ضد دوسوسير نفسه.

(٣) ثلاث خلاصات ننتهي إليها من نقد وتفكيك دريدا لنظرية الدليل الميتافيزيقية سواء عند هوسرل أو دوسوسير:

أ ـ لا يوجد دليل متعالٍ. إنما اللعبة بأكملها لعبة اقتصاد الآثار إذ يعوض مفهوم "الأثر" مفهوم "الدليل". يقول دريدا: "لا يعمل عنصر ولا يدل ولا يأخذ "معنى" أو يعطيه إلا بإحالته إلى عنصر آخر ماضٍ أو حاضر، وذلك في إطار اقتصاد آثار"[١١].

ب ـ عوض أن تكون اللغة دلالة الحضور، يعتبر اللسان مفهومًا لاغيًا للذات؛ مما يجعل دريدا يسعى إلى إذابة مفهوم "الذات". يقول جاك دريدا: إن اللسان، وبصفة عامة كل شيفرة سيميوطيقية، هو إذن آثار. لكن ليس فاعل هذه الآثار ذات أو جوهر أو كائن حاضر في محل ما وينفلت من حركة الاختلاف ـ الإرجاء"[١٠].

ج ـ لا يتعلق الأمر برفض مفهومي "الدال" و"المدلول" والتخلي عنهما، وإنما بتوظيفهما وتوجيههما ضد الميتافيزيقا. يقول دريدا: "بطبيعة الحال، لا يتعلق الأمر بالتخلي عن هذين المفهومين، فهما ضروريان، واليوم على الأقل لا يمكن بالنسبة إلينا التفكير في أي شيء من دونهما... يجب علينا ألا نتخلى عن هذين المفهومين ما داما ضروريين لتدمير الإرث الذي يشكلان جزءًا منه".

(٢)

تفكيك النظرية الميتافيزيقية في الكتابة (افلاطون، روسو، كلود ليفي شتراوس)

(أ) أفلاطون

"Nous les platoniciens"....
Aristote
"Nous sommes aujourd'hui à la veille du Platonisme"...

J. Derrida

أفلاطون غير "محبوب" في فكر الاختلاف، تمامًا كما هو الشأن في "الانطولوجيا الأساسية"؛ إذ إن كل "مزالق الميتافيزيقا، ومنذ نيتشه، اصبحت تلصق به، فهو الذي يفترض أنه أقام عقلًا وشرع لمهمة فلسفية أقصت "الفكر النيء" (هايدجر)، وهو الذي أقصى الكتابة من مملكة الفكر السعيد (دريدا).

تبدو الكتابة عند أفلاطون ـ حسب تأويل دريدا ـ فضلة وإضافة، إلا أنها فضلة ضرورية وإضافة إلزامية؛ أي إنها شر لا بد منه. وهي باعتبارها كذلك مكروهة. إذ تظهر الكتابة لأفلاطون (وبعده لكل فلسفة تتأسس من حيث هي فلسفة بناء على هذه الحركة) مرانا حتميًا لهذه الازدواجية: "إضافة إضافة، ودال دال، وممثل ممثل"[٦٦].

الكتابة هنا نسخ وتشويه، إنها تقلد المعرفة المطلقة، حسب تعبير موريس بلانشو، إذ يقلد الدال الكتابي الدال الصوتي. لكن الدال الصوتي حضور حي للذاكرة أو النفس، في حين أن الدال الكتابي، وهو يقلد الدال الصوتي، يسقط خارج الحياة. لكن الدال الكتابي ضروري على الرغم من ذلك، إنه في الحقيقة علاج وسُمٌّ معًا، دواء وداء Pharmacon ، ترياق، يشوش على الذاكرة (Mnémé) لكنه يحفظ الأثر (Hypermnésie). فهو إضافة وتكملة للذاكرة، وهو عمدة وفضلة. إن الذاكرة الحية تكرر حضور الفكرة Eidos ، إنها تكرار للحقيقة؛ أما الكتابة فهي تكرار ميت للفكرة: "ستكون الكتابة إذن إمكانية أن يكرر الدال نفسه فقط، بطريقة آلية ومن دون روح تعيش لمساندته وحضور ومظاهرة تكراره؛ أي من دون أن تعلن الحقيقة عن نفسها في أي مكان"(١٧).

هكذا ومع محاورة فيدروس يتم تدشين فعل إقصاء الكتابة، في إطار إقصاء متردد وتهميش محقق. ومن هنا تبدأ ميتافيزيقا الكتابة. لن يعمل روسو ودوسوسير من جانبهما إلا على تكرار الحركة نفسها واستعادة الفعل المدشن نفسه؛ أي إقصاء الكتابة.

(ب) روسو

كان النظر إلى الكتابة محكومًا دائمًا بنزعة تمركز حول العقل الغربي وبنزعة تمركز ذاتي حول العقل الأوروبي. ولقد اقتضى هذا النمط من النظر إرجاء دور الكتابة واعتبار أن لها مجرد دور أداتي وسيلي ثانوي:

"إنها مجرد ترجمة لكلام ممتلئ وحاضر بشكل ممتلئ، حاضر أمام ذاته أمام مدلوله وأمام الآخر، بل شرط موضوع الحضور بصفة عامة؛ تقنية في خدمة اللغة ناطقة باسم فكر أصيل وشارحة لكلام أصيل"[18]. يقول أرسطو في كتاب العبارة: "إن الأصوات التي تصدرها (ملكة) الصوت أنظمة لحالات النفس، والكلمات المكتوبة رموز للكلمات الصادرة عن طريق (ملكة) الصوت"[19]. ها قد صارت الكتابة هامشا. ويقول هيجل: "إن الكتابة الهجائية في ذاتها ولذاتها الأكثر ذكاء"[20]. ـ إن النزول بالكتابة إلى درك أسفل ما هو في الحقيقة إلا تمثيل واضح ـ وربما أكثر وضوحًا ـ لعصر، أو بالأحرى لعصور الميتافيزيقا. لقد تم النزول إلى درك ثانوي بالقراءة والكتابة وبإنتاج الدلائل وتأويلها وبالنص عمومًا من حيث هو نسيج من الرموز داخل هذا العصر، تسبقها أجمع حقيقة أو معنى مشكل سلفًا من طرف عنصر اللوغوس وداخله"[21].

يأتي جون جاك روسو بعد عصر ديكارت، بعد عصر الكوجيطو، فيكرر الفعل الأفلاطوني (النزول بالكتابة إلى أسفل درك)، ولكن بشكل مختلف، يكرر روسو الفعل الأفلاطوني عن طريق رجوعه الآن إلى نموذج آخر للحضور: الحضور أمام الذات في الإحساس، في الكوجيطو الحسي، الذي يحمل لحظيًا في ذاته تسجيل الناموس الإلهي"[22].

والحقيقة أن الكتابة ليست واحدة موحدة عند روسو، بل هناك نوعان من الكتابة: الكتابة الحميدة والكتابة الذميمة. فأما الأولى فهي طبيعية ووشم إلهي في الجسد: "كلما استبطنت نفسي وكلما فحصتها، كلما قرأت هذه الكلمات المكتوبة في روعي: كن عادلًا وستصبح سعيدًا... فأنا لم استبطن قواعد هذه المبادئ بالاعتماد على فلسفة عليا، ولكني أجدها في أعماق قلبي مكتوبة من طرف الطبيعة بحروف لا تمحى"[٢٣]. وأما الثانية فهي منحرفة اصطناعية وتقنية ومنفية خارج مملكة الجسد الإلهية الوشم والوسم. هذا التقسيم هو في الحقيقة تنويع داخلي للخطاطة الأفلاطونية في إقصاء الكتابة: كتابة الروح وكتابة الجسد، كتابة الداخل وكتابة الخارج، كتابة الوعي وكتابة الانفعالات. يقول دريدا: "يدين روسو الكتابة باعتبارها تحطيمًا للحضور ومرضًا للكلام"[٢٤].

ومن الضر ما نفع، كذا الكتابة عند روسو شرٌ لا بد منه، إنها أمرٌ خطير لكنه ضروري: "حين يفشل الكلام في حفظ الحضور تصبح الكتابة ضرورية"[٢٥]. يقول روسو: إن الألسن مصنوعة لكي تتكلم، والكتابة لا تصلح إلا باعتبارها إضافة إلى الكلام... يمثل الكلام الفكر بواسطة رموز اتفاقية، كما تمثل الكتابة أيضًا الكلام. إن فن الكتابة ليس إلا تمثلًا موسطًا للفكر"[٢٦]. غير أن الكتابة سرعان ما تصبح خطيرة حين تريد أن تصبح الحضور نفسه أو حين يحاول الدال

أن يعوض الحضور في ذاته؛ أي حين تصبح الكتابة أساسًا والنائب رئيسًا.

الحال إن فعل إقصاء الكتابة هذا هو مؤسس الاثنولوجيا الحديثة..

(ج) كلود ليفي شتراوس

يسير اختزال الكتابة، باعتباره اختزالا لبرّانيّة الدال، في خط موازٍ لنزعة تمركز الذات الغربية حول الصوت وحول العقل. أسماء تمثل هذا الاتجاه ويأتي دوسوسير على رأسها، أسماء كأفلاطون وأرسطو وروسو وهيجل وهوسرل وكلود ليفي شتراوس. يطرد دوسوسير الكتابة من حقل اللسانيات باعتبارها ظاهرة تمثيل خارجية وضارة، كما يقصر مفهوم "الكتابة" على الكتابة الهجائية؛ إذ يجب على الكتابة أن تنمحي أمام امتلاء كلام حي وحاضر باستمرار.

وكلود ليفي شتراوس هو الوريث لهذا التقليد، تلميذ روسو ودوسوسير معًا، في درس الكتابة، يعتبر أن الكتابة هي التاريخ نفسه. هذا لا يعني بالضرورة أن كلود ليفي شتراوس يتبنى تيرلوجية السقوط الدينية عن وعي وبقصد؛ غير أنه: "بكل بساطة ينتج خطابه عبر مفاهيم وبخطاطات وقيم مظاهرة نسقيًّا وجنيالوجيا لهذه التيولوجيا ولهذه الميتافيزيقا"(٢٧).

ويطرح دريدا سؤالين أساسيين حول الإرث الروسوي وعلاقة كلود ليفي شتراوس بهذا الإرث:

أ ـ إلى أي حد يضع انتماء روسو إلى ميتافيزيقا التمركز حول العقل وإلى فلسفة الحضور حدودًا لخطاب علمي؟

ب ـ هل يشد هذا الانتماء إليه في انغلاقه تلمذة وإخلاصا روسويا لإثنولوجي أو لمنظر للاثنولوجيا الحديثة؟

والحقيقة أن المستهدف في هذين السؤالين ليس هو روسو بقدر ما هو كلود ليفي شتراوس الذي يأخذ عليه دريدا توحيده بين الكتابة والعنف من جهة، وبين البراءة والكلام من جهة ثانية، هذا التوحيد يستعيد أسطورة كلام طيب أصلًا وعنف يأتي لينقض عليه كالقدر، قدر هو قدر التاريخ نفسه. لا يشك كلود ليفي شتراوس أبدًا في التمييز ـ الميتافيزيقي ـ بين الشعوب ذات الكتابة والشعوب التي ليست لها كتابة. ومضمر القبول بهذا التمييز قصر مفهوم "الكتابة" على الكتابة الصوتية أو الهجائية. معنى هذا أن كتابة كلود ليفي شتراوس يخترقها تناقض خطير يتمثل في دفع كل تفاضل بين المجتمعات وفي الوقت نفسه إقامة التمييز بين هذه المجتمعات على ضوء مفاهيم ميتافيزيقية تفاضلية مثيل مفهومي "الكتابة" و"الكلام". أوَليس كلود ليفي شتراوس هو نفسه من قال: "تظهر لنا الكتابة مرتبطة في أصولها بشكل دائم بالمجتمعات القائمة فقط على استغلال الإنسان للإنسان"[٢٨]؟

وفي رأي دريدا، فإن الاختلاف الثقافي لا يجب أن يكون هو نفسه محكومًا من داخل الميتافيزيقا؛ أي بواسطة النظرية الميتافيزيقية في

الكتابة: أسطورة كلام جميل ممتلئ وعنف كتابة تنقض عليه كأنها مصيبة. والحق أن ذلك العنف ليس وليد الكتابة بمعناها العادي، وإنما هو موجود في المجتمعات قبل ما يدعى عمومًا باسم "الكتابة": تراتبية قوى، سلطة زعامة، مؤامرة خصوم، صراعات توازنات، صعود سلطة جديدة، سقوط سلطة قديمة.

يعيدنا كلود ليفي شتراوس - في نظر دريدا - إلى روسو، إلى مثال كلام ممتلئ وثانوية وخطر فعل الكتابة: "إن المثال الذي يثوي بعمق خلف فلسفة الكتابة هذه هو صورة جماعة حاضرة أمام ذاتها مباشرة ومن دون اختلاف - إرجاء، جماعة كلام حيث كل الأعضاء لهم قدرة الكلمة"(٢١). وهكذا، تصبح مهمة الاثنولوجي حاملة لدلالة أخلاقية: قياس "مستويات الأصالة" بالاعتماد على ميدان العمل. ومقياس الأصالة هنا هو علاقة "الجوار" داخل الجماعات الصغرى إذ "يعرف الكل الكل"، تمامًا كما كان يذهب إلى ذلك روسو حين اعتقد بأن التباعد الاجتماعي وتشتت علاقات الجوار هو شرط المتع والعبث والرذيلة؛ وذلك لكون هذه العوامل الثلاثة تحجب حضور الجماعة وتفصله وتقطعه. إن هذا التحديد في عمقه - وبعد عمل تفكيكي دقيق - "وريث الأفلاطونية" ونظرياتها في الكتابة أو هو بالتالي استنساخ للميتافيزيقا.

(٣)

مفاهيم دريدية: الاختلاف ـ الإرجاء (المباينة)، الأثر، الكلمات غير المبتوت فيها (الألفاظ الأضداد)

يحتل مفهوم الاختلاف ـ الإرجاء (المباينة) مكانًا أساسيًا عند جاك دريدا، ويحصر له صاحبه أربع دلالات مترابطة:

(١) يحيل هذا "المفهوم"، أو بالأحرى هذا الفعل، إلى حركة توليد الفوارق والاختلافات. وهو فعل إيجابي وسلبي معًا. وفعل توليد الفوارق يتم بواسطة الإرجاء والإمهال والتأجيل والتأخير والإحالة والرد والانعطاف والتزمين... أي كل ما يرجئ الحضور والذي، على العكس من ذلك، هو أصل هذا التعارض بين الحضور والغياب.

(٢) يحيل هذا "المفهوم" أيضًا إلى حركة الاختلاف باعتبارها تخلق الاختلافات وتولدها، فهو إذن الجذر المشترك لكل هذه التعارضات التي تجوب اللغة مثل: المحسوس/ المعقول، الحدس/ الدلالة، الطبيعة/ الثقافة.. إلخ وباعتبار الاختلاف ـ الإرجاء جذرًا مشتركًا، فإنه أيضًا عنصر الذات (التي يجب تمييزها عن المتطابق) الذي تعلن من خلاله هذه التعارضات.

(٣) الاختلاف ـ الإرجاء هو إذن إنتاج ـ إن صح التعبير ـ هذه الاختلافات وهذه الثنائية... إن المختلفات آثار للاختلاف ـ الإرجاء، وهي لا توجد لا في السماء ولا في الدماغ، مما لا يعني طبعًا أنها أنتجت

عن طريق نشاط ذات متحدثة؛ بل إن "مفهوم" الاختلاف ـ الإرجاء يثور حتى ضد وضعه الابستمولوجي المعرفي. إن مفهوم الاختلاف ـ الإرجاء ليس مجرد (مفهوم) بنيوي بشكل بسيط ولا مجرد (مفهوم) توليدي بشكل بسيط، بل إن بديلًا كهذا هو نفسه "أثر" للاختلاف. إنني أذهب إلى حد القول بأنه... ليس مجرد مفهوم"[٣٠].

(٤) يعكس هذا المفهوم تبلور الاختلاف بين الكينونة والكائن كما طرحه هايدجر؛ إلا أنه لا يعكس فقط هذا الاختلاف الكائني ـ الكينوني، ولا هو قبل كل شيء مجرد هذا الاختلاف الأنطلوجي فقط.

إذا كانت الميتافيزيقا تقول: في البدء كان الحضور وكان الأصل، فإن فكر الاختلاف يقول: في البدء كان "الاختلاف ـ الإرجاء"، أو هو يقول بالأحرى: ليس هناك بدء، ليس هناك أصل، كل شيء وليد الاختلاف. إن الاختلاف الإرجاء هو لعبة الاختلافات، لعبة نسقية للأثر والتباعد، فقبل اللسان والكلام كان هناك الاختلاف ـ الإرجاء. إن هذا المفهوم لرهيب حقًا: هل يعني جوهرًا على شاكلة جوهر سبينوزا حاملًا لصفات الكينونة؟ أم ذاتًا مدركة من حيث هي حياة على شاكلة الذات التي وصفها هيجل إذ تغترب ثم تعود إلى ذاتها؟ أم ذاتًا متعالية تكافئ الكينونة كما نجد عند هوسرل؟ أم لا شعورًا مبنيًا موجهًا لجزء من الذات على شاكلة فرويد؟ أم كينونة منادية للكائن على شاكلة كينونة هايدجر؟ يبدو أن الاختلاف ـ الإرجاء هو "قبل" كل هذه المفاهيم، قبل الجوهر السبينوزي المحدث للطبيعة الطابعة

والمطبوعة، وقبل الذات الهيجيلية وجنيالوجيتها القائمة على منطق الاحتفاظ ـ التجاوز Relève/Aufhebung. يقول جاك دريدا: "ليست هناك ذات فاعلة للاختلاف ـ الإرجاء، ناظمة له وسيدته.. إن الذاتية والموضوعية هما معًا أثر للاختلاف الإرجاء"[٣١].

إن مبدأ الاختلاف ـ الإرجاء هو كالتالي: لا يعمل عنصر ويدل، لا يأخذ معنى ويمنحه، إلا بإحالته على عنصر آخر ماضٍ أو مستقبل في إطار اقتصاد آثاره"[٣٢]. حتى الذات نفسها هي وليدة الاختلاف ـ الإرجاء، خصوصًا الذات الواعية الناطقة: إنها مرتبطة بنسق من الاختلاف ـ الإرجاء، وبحركة الاختلاف ـ الإرجاء. فهي ليست حاضرة ولا بالخصوص حاضرة أمام ذاتها قبل الاختلاف ـ الإرجاء، كما أنها لا تشكل إلا بالانقسام والتباعد والتزامن والاختلاف ـ الإرجاء"[٣٣].

ويضع دريدا "مفهوم" "الاختلاف ـ الإرجاء" مقابل مفهوم "الاحتفاظ التجاوز" La relève/Aufhebung عند هيجل: "إذا كان هناك تعريف للاختلاف الإرجاء، فإنه سيكون بالذات حد الاحتفاظ التجاوز الهيجلي، وإيقافه وتحطيمه أينما حل"[٣٤]. ذلك أن مفهوم الاختلاف عند هيجل يظل سجين جدله، أو كما يقول دريدا: "لا يحدد هيجل الاختلاف من حيث هو تناقض إلا للقدرة على حله واستبطانه وتجاوزه حسب العملية القياسية للجدل التأملي، في حضور أمام ذاته لتركيب أنطو ـ تيولوجي"[٣٥]. وفي الحقيقة فإن الجدل الهيجلي ـ مقروءًا

بمنطق فكر الاختلاف ـ لا يعترف بالتناقض إلا قصد تجاوزه لاحقًا، ذلك أن الفلسفة إذا عرض عليها أن تفكر في المحسوس، فإنها ستقول عنه إنه متعدد ومتنوع، إلا أنها ستحاول إلغاء تعدده وتنوعه وتدمجه في وحدة معنى يفترض أنها ثابتة. وإذا عرض عليها أن تفكر في المتعدد الاجتماعي، فإنها ستؤكد أنه غير منسجم أو هو على أكثر من مستوى واحد. لكنها ستحاول أن توحده وتضعه في وحدة الدولة. الفلسفة إذن هي: "تقنية لاختزال الفوارق وأداة نسقية جميلة موجهة نحو إلغاء التعارضات"(٣٦). حتى الفكر الذي اعترف بالتناقض، الفكر الهيجلي الجدلي، لم يسلم بدوره من هيمنة ميتافيزيقا التطابق. فلقد احتفظ بالتطابق "أ" هو "أ"، وجعل الاختلاف والآخر تابعًا له. إنه أكد تطابق التطابق والاختلاف (هيجل). يقول دولوز: "إن الاختلاف لا يتضمن السالب ولا يتم جره إلى التناقض إلا بقدر ما نتركه يشكل تابعًا للمتطابق"(٣٧). ويقول دريدا: "إن حركة الاختلاف ـ الإرجاء... حركة منتجة، وتصارعية، كما لا يمكن لأية هوية ولا لأية بساطة أصلية أن تسبقها، ولا لأية جدلية فلسفية أن تتجاوزها أو تحلها أو تخفض من وتيرتها. إنها تخل بنظام التعارض أو اختلاف (التمايز الجامد) الاختلاف عمليًا وتاريخيًا ونصيًا"(٣٨).

(٢) الأثر LA TRACE

كان الاختلاف ـ الإرجاء في الحقيقة طريقة لتصور لعبة المفاهيم والدوال، إذ ليس هناك ـ في رأي دريدا متبنيًا موقف نيتشه ـ مفهوم في

ذاته حاضر ممتلئ، وإنما كل ما هناك أن المفهوم يدخل دائمًا في علاقة مع المفاهيم والدوال الأخرى. والاختلاف ـ الإرجاء أو حركة توليد الفوارق يسمح لنا بتبين قواعد اللعبة، قواعد اللعبة النسقية للاختلاف. إن الاختلاف ـ الإرجاء هو حركة "اللعبة" التي "تنتج" الاختلافات، تولد آثار الاختلافات. غير أن أصل الاختلافات ليست آثارًا متولدة عن ذات أو منحدرة عن جوهر، عن شيء بصفة عامة، عن كائن حاضر في مكان ما وينفلت هو نفسه من مبدأ الإرجاء ـ الاختلاف.

إن الكتابة في تصور دريدا هي كل أثر، سواء كان مكتوبًا أو شفهيًا أو حتى منتسبًا إلى مجال التجربة. في هذا الفضاء المفتوح المبني، حيث أصبح لكل شيء بنية نص، لا يمكن لأي أثر أن يكون له معنى في ذاته. إنه مأخوذ سلفًا في شبكة غير محددة من السياقات الممكنة. والحاضر من حيث هو حاضر لا يوجد بالنسبة إلى الذات الدريدية الحاملة أصلًا للآثار التي تجعل منها بالفعل "نصًا" تعد هويته ووحدته أمرًا إشكاليًا: "حين يتم الإعلان عن الآخر، فإنه يعرض في اختفاء الذات"(٣٩). هذا الاختفاء للذات هو الأثر نفسه: "إذا كان كل شيء يبدأ بالأثر، فذلك لأنه ليس هناك بالخصوص أثر أصلي"(٤٠). في هذا الفضاء المفتوح الذي أصبح فيه كل شيء مبنينا من حيث هو نص لا أثر يمكنه أن يكون له معنى في ذاته. يقول دريدا: "سواء تعلق الأمر بالخطاب المتكلم أو المكتوب، فإنه لا عنصر يمكنه أن يشتغل اشتغال

دال من دون أن يحيل إلى عنصر آخر هو نفسه ليس حاضرًا حضورا بسيطا. إن هذا التسلسل يجعل أي عنصر - سواء كان وحدة صوتية أو كتابية - يتشكل انطلاقًا من أثر عناصر أخرى من السلسلة أو من النسق. إن هذا التسلسل، هذا النسيج - هو النص الذي لا ينتج إلا عبر تحولات نص آخر. لا شيء، سواء في العناصر أو النسق، حاضر في أية جهة أبدًا ولا حاضر أو غائب حضورا بسيطا. ليست هناك، من جهة إلى أخرى، إلا الاختلافات وآثار الآثار"(١).

ومن الملاحظ بهذا الصدد، وكما لاحظ ذلك وبعمق أحد الباحثين، فإنه يبدو أن فكرة الاكتمال والحدود التي بلغها تقليد ثقافي معين - ممثلًا من خلال تقليده الفلسفي - يتم التعبير عنها عبر أهمية الصور المكانية المميزة للفكر البنيوي. ففي حين كانت تهيمن في بداية القرن بالخصوص مفاهيم شأن التكون والتاريخ والصيرورة والدافع، أمسى الأمر يتعلق اليوم (بمفاهيم) المكان والتجلي والمحل والحقل والطبقات والمستويات"(٢).

(٣) الكلمات غير المبتوت فيها LES INDECIDABLES (الكلمات الأضداد)

القضية غير المبتوت فيها، أو غير المحسوم في أمرها Propositions indécidables ، فكرة أخذها دريدا عن الرياضي غودل الذي كان قد استعملها سنة ١٩٣١ . ولقد عرف غودل القضية غير القابلة للبت أو المتردد في شأن الحسم فيها أو المحيرة بأنها: "قضية

معطاة ضمن نسق وأوليات، ولكنها ليست نتيجة تحليلية أواستنباطية للأوليات، وليست أيضًا في تناقض مع الأوليات. فهي ليست قضية صادقة ولا خاطئة إذا نظرنا إليها من منظور الأوليات"[٣].

ليس الشيء غير المبتوت فيه أو المتردد في شأن الحسم فيه التباسًا تاريخًا ولا سرا شعريا ولا عكس معنى كلمة أصيلة، بل هو الشيء الذي لا يبت فيه ولا يحسم أمره أو يقرر وضعه وشأنه داخل تعارضات الميتافيزيقا كما تعبر عنها تعارضات اللغة العادية... إذ إن للفظة غير المبتوت فيها قيمة ثنائية متناقضة غير محسوم فيها وفي أمرها، وهي أمور تتعلق دائمًا بتركيبها سواء كان هذا التركيب "داخليًا" يحمل دلالتين لا يمكن التوفيق بينهما، أو "خارجيًا" يرتبط بالشيفرة التي تعمل الكلمة داخلها. وبعد، فإن "الداخل" و"الخارج" لا يصبح لهما أي معنى.

هذه الألفاظ الأضداد غير المبتوت فيها وفي شأنها داخل اللغة وموقعها ضمن الميتافيزيقا يعثر عليها دريدا وهو يقوم بعمله التفكيكي لنصوص مختلفة. وهكذا فكلمة "تكملة" أو "إضافة" أو "فضلة" Supplement ، التي تعني في آنٍ واحدٍ شيئًا أساسيًا وثانويًا، يعثر عليها داخل خطاب جون جاك روسو "مقال في أصل الألسن"، وكلمة Pharmacon التي تعني في آن واحد الدواء والسم؛ أي الترياق، "يعثر" عليها داخل محاورة "فيدروس" لأفلاطون، وكلمة

Hymen التي تعني الزواج والبكارة معًا "يجدها" داخل نص لمالارميه "إيمائية".

وتحدد هذه الألفاظ تحديدا أفضل أمكنة لا يمكن للخطاب الفلسفي أن يهيمن عليها وأن يقرر في شأنها وأن يحسم في أمرها وأن يبت في دعواها. فهي توضع - أو بالأحرى لا توضع - بين الإيجابي والسلبي معًا، الطيب والسيئ، الصادق والخاطئ... من هنا تفهم محاولة الخطاب طردهما خارج اللغة وخارج المدينة لكي يؤسس انسجامه المستحيل، انسجام النص وانسجام الجسد السياسي..

يقول دريدا عن الألفاظ الأضداد غير المبتوت في أمرها: ما يهم هنا ليس هو الغنى المعجمي والتنوع الدلالي اللانهائي للفظة أو لمفهوم، أو عمقه أو حجمه، أو رسوب دلالتين متناقضتين فيه (الاتصال والانفصال، الداخل والخارج، الهوية والاختلاف... إلخ). ما يهم هنا هو الممارسة الصورية أو التركيبية التي تكونه أو تحله"[3]؛ بل إن هذه الألفاظ تشكك في الوحدة الأصلية المفترضة للدلالة وتهدمها وتفككها؛ وذلك لأنها ترفض الانصياع إلى منطق هذه الوحدة.

الهوامش:

1- Jacques Derrida, *entretien avec le monde*, op. cit., p. 79.
2- Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., p. 13.
3- *Ibidem*.

4- Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 187.
5- Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, 1972, p. 4.
6- Ibid, p. 7.
7- Ibid, p. 8.
8- Ibid, p. 65.
9- Ibid, p. 70.
10- John W. Murphy, « *Une rhétorique que déconstruit le sens commun* », in Diogène, n°182, p. 132.
11- Ferdinand De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris : Payot, 1985, p. 90-91.
12- Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., p. 35.
13- Ibid, p. 28.
14- Ibid, p. 40.
15- Ibid, p. 39.
16- Jacques Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 125.
17- Ibid, p. 127.
18- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 17-18.
19- Aristote, *De Interpretatione* 1.16a3, cité par Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 22.
20- Hegel cité par Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 11.
21- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 26.
22- Ibid, p. 29.

23- Jean Jacques Rousseau cité par Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 30.
24- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 204.
25- Ibid, p. 207.
26- Jean Jacques Rousseau cité par Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 207.
27- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 196.
28- Levi Strauss cité par Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 174.
29- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit.
30- Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., p. 17-18.
31- Ibid, p. 40.
32- Ibid, p. 40.
33- Ibid, p. 40.
34- Ibid, p. 68.
35- Ibidem.
36- F. Darmau et P. Yves Mate, « *Promotion de la différence* » in Raison présente, op. cit., p. 1.
37- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris : PUF, 1966, p. 1.
38- Jacques Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 12-13.
39- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit.
40- Ibid, p. 90.
41- Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., p. 38.
42- Patrick Gardiner in *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*,

partie 2, tome 2, Unesco, Paris : Mouton, 1978, p. 1197-1198.

43- Gödel cité par Jacques Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 249.

44- Jacques Derrida, *La dissémination*, op. cit.

الفصل الرابع
التفكيك في مجال التربية

"La déconstruction — ou du moins ce que j'ai proposé sous ce nom qui en vaut bien un autre, mais sans plus — a donc toujours porté en principe sur l'appareil et la fonction de l'enseignement en général, l'appareil et la fonction philosophique en particulier".

J. Derrida

(١)

أدخلت حركة مايو/ آيار ٦٨ "نقطة استهزاء" في الفكر الفرنسي وأحدثت "فاصلة تشبكك" في مفهوم "المثقف". لقد خلقت وعيًا حادًا بمفاهيم شأن "الاختلاف" و"السلطة" و"المتخيل" و"الجسد"... لقد حملت هذه الحركة مجموعة من "القيم" إلى الساحة الثقافية الفرنسية، كانت "ثورية ذرية" (فليكس كواتري)، أو لنقل كانت "ثورة في التقاليد" (فرانسوا شاتليه)، غيرت ممارسات اجتماعية عتيقة ووضعت مجموع علاقات اجتماعية موضع سؤال. الرجل والمرأة، المربي والمتربي، الطبيب والمريض، السجان والسجين، الأغلبية والأقلية، السلطة والمعرفة... فعن روح مايو/ آيار ٦٨ تأسست مؤسسات ناقدة للمؤسسات، تأسس ضرب من الوعي الشقي لمؤسسات الحداثة: فريق الإعلام حول حالة السجون Gip الذي

شارك فيه ميشيل فوكو وجيل دولوز، وفريق البحوث المتعلقة بالتعليم الفلسفي Greph الذي رأسه جاك دريدا.

(٢)

واسم جاك دريدا ـ في الواجهة التربوية لمنهج التفكيك ـ لا ينفصل عن فريق Greph (فريق البحوث المتعلقة بالتعليم الفلسفي) أو لنقل إن فريق Greph لا ينفصل عن اسم دريدا. لقد تأسس فريق البحوث حول التعليم الفلسفي إثر الجمع العام له، في شهر يناير ١٩٧٥، وكان قبل ذلك، وبعد اجتماعات تهييئية ماراطونية ومكثفة، قد وافق الفريق على مشروع أولي من أجل إنشاء "فريق البحوث حول التعليم الفلسفي". وقد نوقش هذا المشروع الأولي من طرف أساتذة وطلبة مهتمين بالفلسفة وأساتذة أجانب، وكان قد جاء ردًا على الهجمات التي كان يتعرض لها تعليم الفلسفة في فرنسا، ونقدا للوضع الفلسفي السائد آنذاك بغية "تحسين" وضع التعليم الفلسفي عمومًا.

وتبرز قراءة أولية لهذا المشروع الأولي أنه كان يهدف إلى طرح بنيتين من الأسئلة:

١ ـ البنية الأولى من الأسئلة يقودها السؤال التالي: ما الذي يربط الفلسفة بالتعليم بصفة عامة؟ وترتبط بنيويًا بهذا السؤال أسئلة أخرى: ما معنى التعليم (التدريس) بصفة عامة؟ ما معنى أن تدرس بالنسبة إلى الفلسفة؟ ما معنى أن تدرس الفلسفة؟ أين تكمن أهمية التدريس بالنسبة إلى العملية الفلسفية؟ كيف تكوّن عدم الفصل

الأساسي هذا بين الأمر الديداكتيكي والشأن الفلسفي وكيف اختلف؟ وهلّا أمسى من الممكن أن نقترح له تاريخًا عامًا نقديًا وتحويليًا، وبوفق أية شروط إذن؟

تستوجب هذه الأسئلة ذات المسعى النظري العام عملًا تفكيكيًا قويًا نجد له أمثلة في مجالين اثنين:

أ) من خلال نماذج عمليات ديداكتيكية مقروءة، ببلاغتها ومنطقها وجانبها النفسي البيداغوجي... إلخ داخل نصوص مكتوبة (من محاورات أفلاطون مثلًا حتى الأعمال المدعاة حداثية...)

ب) من خلال ممارسات بيداغوجية موجهة حسب قواعد وفي مجالات محدودة، في مؤسسات خاصة أو عمومية، وذلك من ممارسات السفسطائية التعليمية حتى التعليم الفلسفي المعاصر.

٢ ـ البنية الثانية من الأسئلة يقودها السؤال التالي: كيف تندرج الديداكتيكا الفلسفية ضمن الحقول المدعاة غريزية وتاريخية وسياسية واجتماعية واقتصادية؟ وهذا السؤال يعكس بنية أسئلة بأكملها: كيف تعرض هذه الديداكتيكا الفلسفة واندراجها ضمن هذه الحقول وكيف تتمثله؟ ما "المنطق العام" لهذا الاندراج؟ فمثلًا تنشر المدارس الحداثية، بالإضافة إلى تعليم فلسفي وبشكل مرتبط به ومواز له، نظام أخلاق وسياسة. فما هذا الأثر البيداغوجي؟ وكيف يمكن تحديده وحَدُّه نظريًا وعمليًا؟

تهم هاتان البنيتان من السؤال قبل كل شيء فرنسا وتنصبان على تعليمها الفلسفي:

١ ـ ما الظروف التاريخية الماضية والحاضرة لهذا التعليم بفرنسا؟ ما سلطته وقواته الدافعة والمحددة وشرائحه وقانونه وعرفه وضوابطه الخارجية والداخلية وحقله الاجتماعي والسياسي وعلاقته بأنواع أخرى من التعليم وممارسات خطابية مؤسسية خصوصية؟ وما هيئاته وبرامجه وامتحاناته ومبارياته وتقويماته وأساتذته ومفتشوه وأساليب عقابه وجزائه وتنظيماته وتنظيمات بحوثه وأدوات عمله وأمكنته...؟

٢ ـ ما رهانات الصراعات داخل التعليم الفلسفي وحوله اليوم وفي فرنسا؟

والحال أن فريق البحوث حول التعليم الفلسفي يقترح نفسه مجلى استقطاب هذه الصراعات استقطابا حرًّا[1].

(٣)

يعتبر عمل فريق البحوث حول التعليم الفلسفي "عملًا سياسيًّا"، لكنه ليس عملًا سياسيًّا فجًّا ولا دوغمائيًّا، إنه يحاول محو أثر المكان السياسي البيروقراطي. ففريق البحوث حول التعليم الفلسفي لا يضبط عمله ولا نشاطه على إيقاع الأجهزة السياسية والنقابية "المعترف بها". إذ يحاول التساؤل حول هذه الأجهزة نفسها ويعمل

على تقليص دور التمركز وضرورات التنظيم الصارم. يحاول دائمًا أن يفك شرانق بيروقراطيتها الخاصة.

ولفريق البحوث حول التعليم الفلسفي مطالب. وهي مطالب هدم ومطالب بناء. فأما مطالب الهدم فتتمثل في وضع إستراتيجية تسعى إلى هدم آثار أسطورة (السن - الطبيعي - للتفلسف)، وما يلزم عنها من العجز عن الممارسة الفلسفية في سن أقل من مرحلة معينة من الحياة "جد محددة سيكولوجيًا وجنسيًا واجتماعيًا"[٢]. وأما مطالب البناء، فتتمثل في اقتراح "توسيع التعليم الفلسفي وتحويل أنماطه ومضامينه"[٣].

بالنسبة إلى فريق البحوث حول التعليم الفلسفي - وإلى دريدا على وجه الخصوص - لا توجد (الـ) فلسفة، وإنما هناك قوى بعضها يسعى إلى الحفاظ على تعليم الفلسفة كما هو وبعضها يسعى إلى جعله أمرًا مستحيلًا، وبعضها يسعى إلى تفكيكه قصد تطويره. ولهذه القوى، سواء على نحو صارم أو غير صارم، معلن أو مضمر، خطابات فلسفية أو نصوص. إذ لا يمكن الدفاع عن الفلسفة إلا بخطابات فلسفية ونصوص. وهذه القوى تتصارع في مؤسسات حول مؤسسات، فمنها ما يريد الحفاظ عليها كما هي، ومنها ما يحاول القضاء عليها بدعوى معاداتها للتحديث، ومنها ما يدعو إلى تفكيك شرائعها ووظائفها تنمية لعملها. هناك إذن تفكيك قوى، وتفكيك نصوص، وتفكيك مؤسسات. أو لنقل هناك تفكيك صراع قوى

بنصوص حول مؤسسات. فما مقدمات هذا التفكيك إذ صار تفكيكا في مجال التربية؟

(٤)

مقدمات التفكيك في مجال التربية

هناك تفكيك نصوص تربوية، وتفكيك مجال تربوي، وتفكيك مؤسسات تربوية. ولكل مقدماته المخصوصة.

فأما مقدمات تفكيك النصوص التربوية فهي:

أ) النصوص التربوية حول الفلسفة نصوص فلسفية. إذ ليست هناك معارضة للفلسفة ـ على وجه الإطلاق ـ بل هناك معارضة لتوجه فلسفي معين وبفلسفة أخرى؛ أي بنصوص فلسفية مخالفة. إذ إن كل نص تربوي ـ يقنن لوضع الفلسفة، أو يحد من إمكاناتها، أو يفكك واقعها ـ هو نص فلسفي بالضرورة، ويخدم قوى فلسفية بالضرورة،سواء كانت تنتمي إلى الفلسفة من الداخل أو من الخارج. فهناك، مثلًا، نص مشروع إصلاح الوزير هابي للتعليم الفلسفي. هذا النص نص فلسفي بالضرورة، سواء كان على نحو صارم أم رخو، بعبارة أو بإشارة. إنما بيان مدى صرامته ومدى صراحته أمر موكول إلى التفكيك. يقول جاك دريدا: "لمشروع جيسكار ـ هابي أهداف فلسفية" وأنا لا أقول بالحرف إذن إنه يشمل هدمًا جذريًا للـ "فلسفة". ففي حقل صراعات يتجاوزه ويحدده من كل صوب... يميل المشروع إلى فرض جهاز قادر على ترسيخ فلسفة أو الحفاظ على

نمط فلسفي، قوة أو قوى فلسفية، في مواقع هيمنة"(٤). ينتج عن هذا أن نص هابي: "من أجل تحديث النظام التربوي" المعروف تحت اسم "إصلاح هابي" أو "مشروع جيسكار - هابي" هو نص فلسفي ويجب أن يخضع لقراءة تفكيكية؛ أي يجب أن يفكك. يقول جاك دريدا: "إن نص "من أجل تحديث النظام التربوي" هو أيضًا نص فلسفي ويجب أن نفسره باعتباره نصًا فلسفيًا"(٥).

ب) ما من نص تربوي (فلسفي) إلا وهو نص يتحدث من موقع معين. إذ ليس هناك أبدًا نص تربوي - فلسفي بريء. فما مجال النصوص سوى انعكاس لمجال المواقع الذي هو عبارة عن ساحة معركة Kamftplatz، على حد عبارة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط. يقول دريدا متحدثًا عن تشيع الخطاب التربوي لمواقع معلومة: "حين تقدم قوى اجتماعية أو أمة أو نظام ينتمي إلى دولة... في ظرف تاريخي معين، على الحد من تأكيد هذا الاهتمام بالفلسفة، أو عمليًا على منعه؛ فإن هذا لا يعني أن الفلسفة بصفة عامة هي التي تجد نفسها مقموعة من طرف البربرية غير الفلسفية، وإنما هو قبل كل شيء علامة على صراع جديد بين قوى وفرق قوى أو تحالفاتها. إن هذا المظهر هو ما يجب تحليله في أنماطه الكبرى وتسلسلاته الطويلة تمامًا كما في سماته الأكثر اختفاء والأكثر معاصرة لنا بشكل دقيق. إن الخطاب الفلسفي يكون دائمًا متشيعًا لهذه القوى وكل مرة "على نحو مختلف مباين"(٦). هذا التشيع للخطاب الفلسفي هو قبل كل شيء تشيع فلسفي، يظاهر

مذهبًا ضد مذهب آخر، ويناصر فلسفة ضد فلسفة أخرى، ويساند تيارا ضد آخر... إن الخطاب التربوي خطاب فلسفة إذن، فلسفة معينة، وتوجه محدد. ولنا في الجمهورية الفرنسية الثانية مثال، إذ سيعمد ديري إلى إعادة فصل الفلسفة إلى دروس الثانوي، وذلك لأنه كان يسعى، حسب تعبيره، إلى تحقيق الغاية التالية: "إن السبب الحقيقي للترسخ المتزايد للمذاهب السلبية في قسم من الشباب كان هو إضعاف التعليم الفلسفي في ثانوياتنا... إن إدخال الدراسات الفلسفية إلى ثانوياتنا هو خير علاج يوقف زحف المادية"(٧).

ج) النصوص التربوية الفلسفية نصوص سياسية. على أن "السياسة" مفهومة هنا بمعنى واسع، إذ لا يتعلق الأمر بالتحزب السياسي بمعناه الضيق ولا بالسلطة السياسية بمعناها البيروقراطي، بل إن مفهوم "السياسة" هنا أقرب ما يكون إلى الفهم حين نقول مثلًا: "سياسة الفلسفة" أو "سياسة الفلاسفة"؛ أي نفي الحياد ـ السياسي ـ الأكاديمي البارد ونفي التطبيع القائل: إن موقف هذا النص طبيعي، والقطع مع التحييد القائل: موقف هذا النص محايد. إذ ليس هناك مكان محايد أو طبيعي في التعليم"(٨). وإنما كل الأمكنة سياسية.

وأما مقدمتا تفكيك الحقل التربوي، فيمكن صياغتهما وفق الشكل التالي:

أ) تجوب كل حقل تربوي قوى متعاندة، فلا يمكن تصور الحقل التربوي على أنه شيء ثابت، منسجم، أثير تسبح فيه المؤسسات

والنصوص الفلسفية بكل هدوء، بل الحقل التربوي حقل صراعات قوية: هيئات ضد هيئات، وقوى ضد قوى، وفلسفات ضد فلسفات. وهي هيئات متصارعة وقوى متعاندة ونصوص متضادة. يصف جاك دريدا الحقل التربوي بأنه "حقل تصارعي، غير متجانس، منقسم، يعتمل فيه صراع لا توقف فيه"[٩]. ويقول أيضًا: "ليس الصراع أبدًا صراعًا بسيطًا من أجل الفلسفة أو ضدها، حياتها أو موتها، حضورها أو غيابها في التعليم؛ وإنما هو صراع بين قوى وأجهزتها الفلسفية داخل وخارج المؤسسة المدرسية"[١٠].

ب) ليس الصراع الذي يحكم الحقل التربوي صراعًا داخليًّا وحسب، بل إنه أيضًا صراع خارجي. إذ لا يفصل دريدا بين داخل وخارج الحقل التربوي، بل الداخل والخارج موحدان. فليس الصراع الذي يعتمل داخل حقل التربية معزولًا عن صراع القوى الاجتماعية والسياسية وخارجه. بل ليس للتربية داخل وخارج. إنها الداخل الذي فيه خارج والخارج الذي فيه داخل. والعمل التفكيكي عمل حواشي تفكك الداخل والخارج معًا، بل وتفكك أساس التراتبية بينهما. إنها فعل التفكيك فعل: "مساءلة وتعرية ونقد نسقي"[١١].

أما عن مقدمتي تفكيك المؤسسة التربوية ـ وإن كان مبدئيًّا لا يمكن الفصل بين الحقل التربوي والمؤسسة التربوية ـ فهما كالتالي:

أ) ما من مؤسسة إلا وهي مؤسسة منتجة لفلسفة معينة. فالجامعة مؤسسة منتجة لفلسفة معينة. وقس على ذلك الثانوية. يقول جاك

دريدا: "إن الجامعة هي الفلسفة، إن جامعة ما هي تأسيس لفلسفة معينة"[١٢].

ب) كل مؤسسة تعليمية تفرض سلطة معينة. يقول دريدا: "هناك دائمًا، وفي كل مكان يوجد في ميدان التعليم - وفي مجال التعليم الفلسفي بامتياز - سلط تمثل قوى متصارعة، قوى مسيطرة وقوى مسيطر عليها، صراعات وتناقضات (ما أسميه أثرًا للاختلاف - الإرجاء "فعل المباينة") داخل هذا الحقل"[١٣].

ومن ثمة يفترض العمل التفكيكي اتخاذ موقف سياسي؛ أي موقف من السلطة كيفما كان حال تعقد سلطة السلطة.

(٥)

ضوابط التفكيك في مجال التربية

كما للتفكيك مقدمات، فإن له أيضًا ضوابط. وأهمها في نظرنا تصنف هكذا:

أ) ليس التفكيك عملية لإعادة إنتاج النقد الداخلي للنص والمجال والمؤسسة. إذ لا يهدف التفكيك أبدًا إلى إعادة إنتاج النقد الداخلي للمؤسسة البيداغوجية وفق الخطاطة الأكاديمية السائدة السارية: النقد الذاتي من حيث هو أداة لاستمرار المؤسسة البيداغوجية، وبحسبانه مساهمة في إعادة إنتاج هذه المؤسسة بوسمها آلة لإعادة الإنتاج وللتكرار ولخلق الشبيه والمثيل والنظير. وذلك لأن النقد الذاتي هو، أولًا، لا يمس النسق في ذاته، لا يصدعه ولا يشكك فيه. ثم إنه، ثانيًا، ونتيجة لما سبق، فإن النقد الداخلي يشكل بذلك: "جزءًا من النظام السائد، ومن دليل وناموس عمله نفسه وعلاقته بذاته وإعادة إنتاج نفسه عبر النقد الذاتي. ربما تشكل إعادة الإنتاج النقدية الذاتية عنصر التقليد والمحافظة الفلسفيين، ذلكما المحافظة والتجاوز اللذان ليس من شأنهما التوقف أبدا"(١١). والحال أن العمل الذي ينتظرنا، في إطار العمل التفكيكي هو كالتالي: "أن نحترس من كل أشكال إعادة الإنتاج، ومن كل المصادر القوية النافذة لإعادة الإنتاج"(١٢). علينا أن نتسلح إذن بسلاح الحذر من إنتاج إعادة الإنتاج.

ب) لا يتعلق عمل التفكيك فقط بتفكيك المفاهيم التربوية بل يتجاوز ذلك إلى ما سواه. إذ لا يجب أن نحدد ونحد التفكيك في مضمون نظري أو ثقافي أو أيديولوجي. إن التفكيك ليس نقدًا للمفاهيم التربوية على شاكلة الأسلوب الجامعي أو الأكاديمي، وهو لا يقتصر على المضمون المفاهيمي للبيداغوجيا الفلسفية، وإنما يتناول أيضًا الساحة الفلسفية بكل ضوابطها ومحدداتها وأشكالها المؤسساتية، وذلك من المدرسة إلى الكلية، ومن النص التربوي إلى الكتاب المدرسي، ومن الوضع البيداغوجي الأيديولوجي لأبسط موظف إلى وضعية الأكاديمي... إذ لو ظل التفكيك عملًا مرتبطًا فقط بالمفاهيم التربوية لما نجا من خطر إعادة إنتاج السمة الفلسفية بذاتها واقتصاد طرح السؤال التقليدي"(١١١)؛ أي أنه لو فعل ذلك لكان أعاد إنتاج نفسه وحضوره ومنطق تطابقه. علاوة على ذلك، فإن التربية ليست تكمن فقط في النصوص التربوية، ولا تتمثل في مجرد المفاهيم التربوية، ولا تتحقق في محض المناهج وطرق التدريس والتقويم، بل هي أيضًا المشهد التربوي: حقل صراع وديناميةُ حقل.

ج) ليس التفكيك تطبيعًا ولا تحييدًا للشيء المفكك، إذ إن التفكيك يعادي عمليتي التحييد (إضفاء طابع الحياد) والتطبيع (القول بطبيعية النظام المفكك)؛ أي إظهار ما هو متشيع وكأنه محايد، وإظهار ما هو صناعي وكأنه طبيعي وعادي. لا وجود إذن لشأن (لنص، لحقل، لمضمون...) طبيعي، ولا وجود لأمر محايد. يقول جاك

دريدا: "بتمريرنا لبنيات مؤسسة بيداغوجية وأشكالها وضوابطها وضغوطاتها المرئية وغير المرئية وإطاراتها... على أنها أشياء طبيعية، فإننا نخفي عن تحفظ القوى والمصالح التي - من دون أدنى حياد - تسيطر على عملية التعليم وتهيمن عليها وتفرض ذاتها انطلاقًا من حقل صراع غير منسجم، وهو منقسم، كما يعتمل داخله صراع غير متوقف"[١٧].

د) ما كان التفكيك "قلبًا بسيطًا" لما يتم تفكيكه. يتهم دريدا الكتابات التربوية الفرنسية المتعلقة بالتعليم الثانوي والجامعي الفرنسي طيلة القرون السالفة بأنها كانت مجرد "قلب بسيط" لبنية الإشكالية التربوية. إذ لم تعمل إلا على كونها قد "أعادت إنتاج المنطق الكلاسيكي للإطار السائد"[١٨]. وهو إطار وضع الإشكالية داخل قلب الميتافيزيقا ومؤسساتها. والحقيقة أن من أهم سلبيات هذه الكتابات - كتابات نيزان، وكانيفيز، ولوسيان سيف... - تهافتها على ما ينحو منحى سياسيًا واجتماعيًا وتاريخيًا واقتصاديًا. مقابل ذلك، يدعو دريدا إلى زحزحة الإشكالية نفسها وتفكيك المفكك نفسه. إن التفكيك إذن عملية تتطلب يقظة كبرى واحتراسًا مستمرًا.

هـ) يأخذ التفكيك موقعه - لا موقعه - انطلاقًا من حواشي. وهي حواشي مفككة، بين - لا بين - الفلسفة والتربية. وهو يأخذ موقعه بين - لا بين - الدعوة إلى مصادرة الفلسفة، والدعوة إلى الدفاع عن الفلسفة. يقاوم التفكيك على واجهتين ومشهدين، وهو يسعى إلى

إحداث أثرين مختلفين: "تطوير النقد (العملي) للمؤسسة الفلسفية الحالية"، و"الشروع في تحويل إيجابي، أو قل تأكيدي جريء، واسع ومكثف للتعليم المدعى فلسفياً"[١٩]. ذلك أنه لا يجب أن نغتر بوهمين: ادعاء مصادرة الفلسفة وادعاء الدفاع عن الفلسفة. فأما الادعاء الأول فهو لا يصادر فلسفة إلا بواسطة فلسفة أخرى، وأما الادعاء الثاني فهو لا يدافع إلا عن فلسفة معينة، فلسفة سائدة مهيمنة، ولكنها رثة بالية: إن الاقتصار على الدفاع عن فصل الفلسفة سيظل إذن محاولة للحفاظ على قيد نفسي وجنسي واجتماعي وسياسي"[٢٠].

(٦)

نماذج تفكيكية

(١) تفكيك نصوص تربوية ـ فلسفية: هيجل، كوزان

إذا كان جاك دريدا يحاور، في إطار فكره الفلسفي، فلاسفة عديدين، وإذا كان قارئًا ممعنًا للنصوص الفلسفية؛ فإن ما يصدمنا هنا للوهلة الأولى هو أنه، في انفتاحاته التربوية، لا يناقش علماء تربية ولا منظري فكر تربوي، بل تتعدد مصادر مناقشاته إلى درجة تثير الدهشة. فهو يترك النصوص التربوية الكبرى في الظل ليوقظ نصوصًا صغرى إن لم نقل هامشية. لكنه ينجح، مقابل ذلك، في أن يطرح من خلال تفكيكها أهم المشاكل المتعلقة بتدريس الفلسفة. يحاور دريدا فلاسفة (هيجل...)، وأساتذة فلسفة (كوزان..) ودعاة إيديولوجيين (نيزان)، بل حتى رجال إدارة رسميين (هابي..). وهو يناقشهم انطلاقًا من قناعته التي تميل إلى تضبيب الخط الفاصل بين نص وهامشه، إذ يحاور هو هيجل لا انطلاقًا من كتبه الكبرى، بل انطلاقًا من رسالة صغرى بل ورسمية "رسالة إلى الوزارة الملكية للشؤون الطبية والمدرسية والكنسية"، كما يميل أيضًا إلى تغييم الخط الفاصل بين نص فلسفي ونص تربوي حول الفلسفة، وفضلا عن ذلك، لا يفصل النص التربوي ـ الفلسفي عن المشهد التربوي، مشهد قوى متصارعة بخطابات مختلفة، غير متكافئة فلسفيًا. ثم هو أخيرا يفكك أيضًا المؤسسة التربوية، بل ويفكك دوره داخل هذه المؤسسة.

(أ) تفكيك رسالة لهيجل

"رسالة إلى الوزارة الملكية للشؤون الطبية والمدرسية والكنسية"

..."Il me souvient d'avoir appris à l'âge de onze ans, destiné que j'étais au séminaire de théologie de mon pays, la définition de l'idea clara de Wolf, puis à l'âge de treize ans d'avoir assimilé l'ensemble des figures et règles des syllogismes. Et je les sais encore".

Hegel

تمت إزاحة رسالة هيجل حول تدريس الفلسفة بالثانويات البروسية من "النسق" أو من "الأعمال الكبرى". ولعبت المؤسسة الفلسفية دورًا كبيرًا في هذه الإزاحة وهذا الإقصاء. الرسالة مؤرخة ١٦ أبريل ١٨٢٢، والفيلسوف في مجده، وهي جوابٌ عن رسالة من وزير الشؤون الطبية والمدرسية والكنسية مؤرخة ١ نوفمبر ١٨٢١ تطلب من هيجل إجراء خبرة حول مدة تدريس فلسفي تفكر الدولة البروسية في إحداثه بالفصلين الأخيرين من التعليم الثانوي، كما تطلب الرسالة من هيجل إجراء "خبرة" حول البرامج والكتب المدرسية المناسبة لهذا التعليم. غير أن "الخبرة" "أخبار" وهي أخبار تهدف إلى "تقنين" سياسي لتدريس الفلسفة ببروسيا. يقول الوزير: "إن هناك دواعي للخوف من أنه في الوضع الحالي للفلسفة بألمانيا، كثير من المدرسين لا يكتفون بالالتزام بالغاية الأساسية التي تُسند إلى

التهييء للدراسات الفلسفية في الثانويات، وأنهم إما يسقطون في لغو صيغ جوفاء، أو يتجاوزون حدود الشأن المدرسي"(٢١). المقصود إذن من هذا الكلام حمل فيلسوف على الإسهام في حملة قادتها الدولة البروسية لطرد "الديماغوجيين" من الجامعة.

يميز هيجل في التهييء الفلسفي بين تهييء مادي وتهييء صوري. فأما التهييء المادي فإنه، على الرغم من طابعه غير المباشر والبعيد المنال، يعد مع ذلك هو الأساس الخاص للفكر التأملي. وهو يتكون من دراسة القدماء، إذ بفضل هذه الدراسة "يتم اطلاع الشبيبة على التصورات الفنية والتاريخية للأفراد والشعوب ووقائعها ومصيرها وفضائلها ومبادئها الأخلاقية وتدينها"(٢٢). ومن المضمون الدوغمائي للدين المسيحي على اعتبار أن "هذا المضمون لا يشمل فقط الحقيقة في ذاتها ولذاتها، وإنما يشمل هذه الحقيقة وقد ارتفعت إلى مستوى الفكر التأملي، لدرجة أنها أصبحت تحمل في ذاتها في الوقت نفسه التعارض مع الفهم وهزيمة الاستدلال"(٢٣). هاتان المادتان هما أساس الفلسفة. وتتحالف الفلسفة مع السيادة، فيقول هيجل: "لست في حاجة إلى أن أفسر بأن عرض الفلسفة يجب أن يقصى من التعليم في الثانويات وأن يترك للجامعة. إن الأمر العالي لوزارة الملك، الذي يفترض مسبقًا هذا الإقصاء، يغنيني عن ذلك"(٢٤).

وأما التهييء الصوري، فيتمثل في تمرين التلاميذ وتعويدهم على مباشرة الأفكار الصورية. وهيجل يقصي تاريخ الفلسفة من جمهوريته.

صحيح أن تاريخ الفلسفة يبدو مناسبًا لهذه الغاية، غير أنه: "إذا لم نفترض الفكرة التأملية، فإن هذا التاريخ لا يكون عادة إلا حكاية واقع بسيط لآراء عارضة ضارة"[٦٥]. مقابل ذلك، يتكون هذا التعليم من السيكولوجيا التجريبية (دراسة الحواس، الصور، التمثلات، علاقاتها وارتباطاتها، الاختلاف بين الاحساسات والأفكار والمفاهيم)، ثم المبادئ الأولى للمنطق (نظرية المفهوم، نظرية الحكم، القياس وأشكاله، التعريف، البرهان، المنهج العلمي...).

يطرح دريدا أولًا السؤال بصدد وضع هذه الرسالة: رسالة هيجل هذه ماذا نعمل بها؟ أين نضعها؟ أين مكانها؟ إن التقويم هنا أمر حتمي: هل هي نص "كبير" أم هي نص "صغير"؟ أم هي نص فلسفي؟ ما الوضع الذي يجب أن نسنده إليها؟ وأية قيمة نعطيها إياها؟"[٦٦].

تضع هذه الأسئلة المؤسسة الفلسفية الأكاديمية نفسها موضع سؤال. إن إحدى مهام فريق البحوث حول التعليم الفلسفي يمكنها أن تكون نقد (ليس فقط صوريًا وإنما واقعيًا وفعليًا) كل التراتبيات المقامة، كل علم التصنيف هذا المضمر والمعلن والذي يؤمن التقويمات والتصنيفات الكبرى أو الصغرى للنصوص"[٦٧]. بل إن هذا يفترض أيضًا إعادة بناء عامة لكل إشكالية التراتبية. إذ من دون إعادة البناء هذه لا يمكن أن يحدث أي تحويل عميق"[٦٨].

وتسمح القوة التي تهيمن على العملية التصنيفية التراتبية بقراءة فقط ما تعتبره هي، ووفق معايير ميتافيزيقية سياسية، نصًا كبيرًا، وما لا يمكن أن تقرأه نصًا صغيرًا أو هامشيًا. والأنكى من ذلك، أن هذه التراتبية لا تمس فقط النصوص الفلسفية حول التربية أو النصوص التربوية حول الفلسفة، بل تمس أيضًا خطابات المدرسين وما يرتبط بها من خطابات لجان التدريس، وخطاب النقد، حافظ التقليد، وخطاب نشر النصوص وتسويقها.

والحقيقة أن هذه الرسالة ما كانت بالرسالة. إذ إنها ليست موجهة إلى شخص، بل هي موجهة إلى وظيفة. ذلك أنها تقرير مطلوب من طرف وزارة، في وضع متميز، ووفق ظروف خاصة. إن هذه الرسالة ـ الوظيفة تعبر عن لحظة تصبح فيها منظومة فلسفية فلسفة دولة، تقديم العقل للدولة، جعل منظومة تربوية عقل دولة، تسليم التعليم إلى الدولة. إذ ما هذه الأشياء التي يسميها هيجل صياغات فجة؟ ما الثرثرة عنده؟ وما الذي يحددهما؟ ومن أين أتت وجهة النظر هذه؟ حسب أية فلسفة ووفق أية سياسة؟

إن علم المقياس هنا هو فلسفة هيجل نفسها، الفلسفة التأملية الجدلية. لكن، ما نوع القياس المعتمد؟ ذاك ما تسكت الهيجلية عنه، ويجب بيان بياض قرارها. إلا أن ذلك لن يأتي إلا بوضع الخطاب في نسيجه النصي.

ووضع الدين هنا أيضًا وضع صعب، إذ إن رفعه إلى مستوى الفكر التأملي معناه تركه أمام الفلسفة لتتجاوزه يقول هيجل: "إن البروتستانتية ليست من شأن التنظيم التراتبي الكنسي ولكنها لا توجد إلا في الفكر والثقافة العامة (...) إن جامعاتنا ومدارسنا هي كنائسنا"[٢٩]. على الثانويات إذن أن تدرس الدين كما تعرضه "فينومينولوجيا الروح" و"فلسفة الدين" أو "الموسوعة": "إن مضمون الفلسفة والدين مضمون واحد"[٣٠]. والدولة نفسها لا تتعارض أبدًا مع الدين، ذلك أن الدولة هي في الحقيقة ـ عند آخر تحليل ـ الدين المعاصر، وذلك بمباركة الفلسفة: "إن المعرفة الفلسفية تدرك أنه لا تعارض بين الدولة والكنيسة من حيث الحقيقة والعقل وإنما فقط من حيث المظهر"[٣١].

وفلسفة هيجل هي فلسفة الدولة والدين وحتى الفلسفة بصفة عامة. يقول ألكسندر كوجيف ـ أحد أهم شراح هيجل ـ : "إن خطاب هيجل يستنفذ كل إمكانات الفكر، فلا يمكننا أن نعارضه بأي خطاب من دون أن ينتهي هذا الخطاب إلى أن يشكل جزءًا منه أو يعيد صياغة فقرة من النسق باعتباره عنصرًا مؤسسًا للحظة ضمن المجموع"[٣٢]. ويقول جورج جيسدورف: "لم تنجح أية فلسفة أبدًا في أن تضع حدًا للفلسفة، ومع ذلك فإن هذه هي الأمنية الدفينة لكل فلسفة"[٣٣]. خلاصة القول إذن: "لا فلسفة أخرى إلا فلسفة هيجل هي التي يمكنها بكل صرامة القيام بمثل هذه البيداغوجيا أو تبريرها في بنيتها وتطورها وإيقاعها"[٣٤].

(ب) تفكيك خطاب فيكتور كوزان

دفاعًا عن الجامعة وعن الفلسفة

..."*Sans être un élève arriéré, j'ai fait mon cours de philosophie à dix-neuf ans, j'ai enseigné dans un collège la philosophie, et nul de mes auditeurs n'avait moins de dix-huit ans.*"

Victor Cousin

كانت جماعة ضاغطة بفرنسا قد سعت إلى إقصاء التعليم الفلسفي من الإعداديات، وذلك خوفًا من أثر الفلسفة على عقول الشباب، وكان أن أجاب فيكتور كوزان: لماذا كل هذا الخوف؟ إن الفلسفة تعلم حقائق الطبيعة (مثل وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس). ولهذا، فإنه وعلى الضد مما سعت إليه هذه الجماعة، يجب أن نعلم الشبان الفلسفة منذ يفاعتهم. يقول فيكتور كوزان: "لكن سيقال: تدريس الفلسفة لمستمعين تتراوح أعمارهم بين خمس عشرة وست عشرة سنة (أمر لا يليق)! أجيب نعم، إنه أمر يليق بكل تأكيد... "(٣٠). وكان كوزان يرد هنا على خصومه الذين كانوا ـ عكس خصوم تدريس الفلسفة بالثانويات البروسية ـ يقبلون بتدريس علم النفس والمنطق تمامًا شأنهما شأن الأدبيات غير أنهم كانوا ينزعجون من الميتافيزيقا ـ الفلسفة هنا مدركة بحسبانها ميتافيزيقا ـ ويجزعون؛ وذلك لأنها كانت تبدو لهم أقل مرونة حتى تستعمل من حيث هي فلسفة نظام.

يجيب كوزان - مستشار الدولة، مدير المدرسة العليا، رئيس الجامعة، وزير التربية - "لكن سيقال: أوَ (تدريس) الميتافيزيقا لمستمعين تتراوح أعمارهم ما بين خمسة عشر وستة عشر عامًا! أجيب: نعم بكل تأكيد، (تدريس) الروح والله لذوي خمسة عشر عامًا".

وفيكتور كوزان يقارع خصومه بالحجة أو بالطبيعة وقد أصبحت حجة: "أتعتقدون أنه حين يتم إنهاء، في سن الثامنة أو التاسعة عشرة، الأدبيات والبلاغة بشكل كامل، وحين تتم دراسة الفيزياء والرياضيات، لا يمكن أن نفهم حججًا بسيطة ودامغة يمكنها أن تعطي حقائق طبيعية كبرى؟"[٣٦]. والتيولوجيا (اللاهوت) التي تسند هذه الحجة هي: "بقدر ما تكون الحقائق ضرورية في حياة الإنسان الأخلاقية، فقد أراد الله أن يكون العقل متمكنًا منها"[٣٧]. وكما أن الحقائق الجدلية، في رأي هيجل، هي الحقائق الهيجلية نفسها؛ أي فلسفة هيجل وآلته الجدلية، كذلك فإن الحقائق الطبيعية، في رأي كوزان، هي الحقائق الديكارتية. يقول كوزان: هكذا يتحدث الدوق دوبرويل: إذا كانت الفلسفة المدرَّسة في مدارس الجامعة هي تلك التي يجب أن ندرسها فيها بالفعل، وإذا كانت هي الفلسفة المقدسة والحقيقة، فإن كل شيء على ما يرام حسب ما يتراءى لي. فكيف إذن يمكن لمثل هذه الفلسفة أن تكون تعليمًا خطيرًا؟ يقال إن الفلسفة الديكارتية تنطلق من الشك... "[٣٨]. غير أن الشك هنا - كما يؤوله كوزان - شك مؤقت، وهو يهدف إلى إثبات وجود النفس إثباتا يقينيًا،

وكذا أيضًا وجود الله وحرية الإرادة. يقول كوزان: "كيف يمكن إذن لهذه الفلسفة أن تكون تعليميًا خطيرًا؟ يقال: إن الفلسفة الديكارتية تنطلق من الشك، (هذا صحيح) لكنه، طبعًا، شك مؤقت يبحث قبل كل شيء عن أساس اليقين، وذلك لأنها تعلن تمايز الفلسفة واللاهوت بعضهما البعض واستقلالهما المتبادل. يقول السيد الساعي بالشر المشاء بنميم: هذه المبادئ مستحسنة. إذا كانت مستحسنة فهي إذن حقيقية ونافعة في آن واحد، فمن المفيد إذن تدريسها. لاحظوا أنني لست أنا الذي نقلت قيمة مبادئ الفلسفة الديكارتية إلى نقاش برلماني. كما إنني لا أريد أن أحول هذه الجمعية إلى أكاديمية فلسفية (..) إن الشك، حتى المؤقت منه، ليس هو المبدأ الحقيقي للفلسفة الديكارتية. إن القصد الذي يعلنه ديكارت هو تدمير النزعة الشكية من أساسها وإثبات وجود النفس والله إثباتًا لا يطاله شك"[39].

يفكك دريدا هذا الخطاب التربوي حول الفلسفة أو الفلسفي حول التربية من خلال الجوانب التالية:

١) تيولوجية الطبيعة والحقائق الطبيعية: يلح كوزان على أن حقائق الميتافيزيقا حقائق طبيعية، ويذكر دريدا إن ذلك الإلحاح مغالطة حجاجية، فيقول: "يتم دائمًا، بواسطة من التركيز على الطبيعي وبتطبيع مضمون أشكال التعليم، ترسيخ ما يراد إخضاعه للنقد"[40]. وهذا يستدعي يقظة كبرى ضد مخاتلة "الطبيعي" إذ يمرر مشروع طفل يتفلسف سليقة أو هو قادر على أن يتفلسف طبعًا لا تطبعًا.

والحال أن هذا القول بالتطبيع يهدد كل الخطابات المتمردة على التربية التقليدية، وينم أحيانًا عن عودة إلى الرغبة المتوحشة والإقصاء البسيط للكبت وتحرير الطاقة أو الصيرورة البدائية. إن هذه النزعة الطبيعية في عمقها وعلى نحو مباشر نزعة لاهوتية. إذ إن الحقائق الطبيعية التي تدرسها الميتافيزيقا تنبثق عن كتابة إلهية"[١١]. كتابة ميتافيزيقية، لوح محفوظ إلهي ينقش على روح التلميذ ما يجب على أستاذ الفلسفة فقط ـ وهو يلغي نفسه ويمحيها ـ هو أن يبرزها من حيث هي كتابة غير مرئية يتركها تظهر على جسد التلميذ. وهذا يقودنا إلى مفهوم التعليم التقليدي.

٢) سقراطية التعليم وميتافيزيقا التدوين (التسجيل): التعليم هنا معناه "انكشاف ما يتعلم وإظهاره واسترجاع ذاكرة سقراطي أفلاطوني تتكفل به أحيانا فلسفة تحليل نفسي"[١٢]. فقد سبق أن أوردنا ما قاله كوزان: "بقدر ما تكون الحقائق ضرورية في حياة الإنسان الأخلاقية، فقد أراد الله أن يكون العقل متمكنًا منها. لقد نقشها في العقل والروح بأحرف نورانية ليسعى أستاذ حاذق إلى إبرازها بدلا من أن تضمحل خلف هيروغليفيات علم طموح"[١٣]. خلف هذه الصورة الحقيقية غير الاستعارية ـ واستعارت الميتافيزيقا حق كما أن حقائق الميتافيزيقا استعارات! ـ وخلف هذه التحديدات الخاصة، نعود إلى الرسم نفسه، تصور الحقيقة نفسه، حقيقة الحقيقة من حيث هي مرتبطة ببنية بيداغوجية: "في عصر كوزان (وعصرنا أيضًا) يتعلق

الأمر بكل تأكيد، كما كان الأمر عليه عند أفلاطون، بتدوين (تسجيل) ذي طابع استعاري مزدوج: "كتابة رديئة وثانوية واصطناعية ومرموزة أو هيروغليفية وغير صوتية تأتي دائمًا لتطمس الكتابة الجديدة، إذ تدمغ التدوين الطبيعي للحقيقة في الروح وتحجبه وتعقده وتحرفه وتزوره. وبمحوه لنفسه يجب على المدرس أن ينسى ما تم حفظه من كتابة رديئة"(٤).

٣) لا فلسفة إلا الفلسفة الديكارتية أو التمركز العرقي الذاتي حول ديكارت: يردنا فيكتور كوزان إلى ديكارت، ويحيلنا العصر بأكمله ـ بل وكل عصور الفلسفة الفرنسية ـ على ديكارت. يقول الدوق دوبرويل: "ما هي الفلسفة التي ندرسها بفرنسا والتي يجب أن ندرسها، ليست فقط لأنها ذات أصل فرنسي ولكن باعتبارها بالفعل الفلسفة الحقة، الفلسفة المقدسة؟ إنها فلسفة ديكارت "(٥). الحق والفرنسي إذن يلتقيان، والحقيقة الطبيعية هي إذن حقيقة وطنية. والحقيقة أن اعتبار الحقيقة من حيث هي يقين؛ أي ديكارتية الفلسفة، هو ما شكل ـ ودريدا يتبع هنا خطوات هايدجر ـ الخلفية المشتركة بين كل الفلسفات الحديثة. عوض أن نعتبر فلسفة ديكارت إذن فلسفة شكية، تكون الفلسفة الديكارتية عند كوزان، عبر بهلوانيات الاستشهاد بفينلون وبوسييه، فلسفة ضد النزعة الشكية.

٤) الارتباط بين إشكالية سن ملائم لتعلم الفلسفة باعتبارها مرحلة من تطور للروح والجسد يتم ادعاء أنه سن طبيعي وإشكالية

تعليم الفلسفة في عصر الدولة. في أتون الصراع بين الكنيسة والدولة حول احتكار التعليم العمومي، يذكرنا فيكتور كوزان:... "لقد تمت البرهنة، إذا لم أكن أنا مخطئًا، على أن الجامعة هي الدولة؛ أي أنها هي القوة العمومية مطبقة على تكوين الشباب"(١٦). وهذا الحجاج مبني على أساس اعتبار أن التعليم مؤسسة وليس حقًا طبيعيًا. يقول فيكتور كوزان: "ليس للدولة فقط حق مراقبة المدرسين... بل لها أيضًا حق أن تسند لهم حق التدريس... والتعليم العمومي هو في مجمله سلطة اجتماعية ضخمة للدولة الحق والواجب لا فقط في مراقبته، وإنما أيضًا في توجيهه من الأعلى وفي حد معين... ليس الحق في التعليم حقًا طبيعيًا للفرد ولا صناعة خاصة، إنه سلطة عمومية"(١٧). لقد حسم ـ منذ عهد نابليون بونابرت ـ صراع سياسي تربوي قديم حول سلطة الجامعة باعتبارها ممثلة لسلطة ما سمي آنذاك باسم "المذهب الإمبراطوري"، وباعتبارها ـ تحت وطأة عملية تحديث قوية ـ شأنًا من "شؤون الدولة". فقانون ١٠ مايو/آيار ١٨٠٦ يكرس بشكل رسمي؛ أي سياسي، مفهوم "التربية الوطنية" الذي حملته الثورة الفرنسية ضمن ما حملته من "إصلاحات ثورية". وقد ترتب على ذلك اعتبار رجل الجامعة "موظفًا عموميًا"؛ أي موظفًا في خدمة الأيديولوجيا الرسمية. يقول فيكتور كوزان: "إن أستاذ الفلسفة موظف للنظام الأخلاقي ومأمور من طرف الدولة لتثقيف العقول والأرواح بواسطة المباحث الأكثر يقينية في العالم الفلسفي"(١٨).

ولعل من مفارقات هذا التأسيس التي حكمت على الجامعة الفرنسية الناشئة بأن تعيش وضعًا محرجًا: أنها خلقت إلى جانب "الموظف العمومي" - مؤسس "جمهورية الأساتذة" - جماعة الأيديولوجيين التي شككت في الإطار السياسي والأيديولوجي لتأسيس هذه الجامعة. يقول أحد أولئك الذين أحسوا بخطر هذا النسق الوظيفي الجديد: "إن الجامعة هي ذلك البناء الموحش الذي من بين كل تصورات بونابرت الأكثر إرهابًا للإنسان الذي يملك تفكيرًا حرًا مستقلًا، والأكثر معاداة من حيث العمق لكل ما ينتسب إلى المجتمع"(١١). لكن هل هذا التفكيك الأيديولوجي للمؤسسة التربوية كافٍ أم أنه مجرد "قلب بسيط" لهذه المؤسسة؟

٢ ـ تفكيك التفكيك البسيط (كانيفيز، سيف، نيزان)

يتطلب التفكيك، في مجال الفلسفة كما في مجال التربية، القيام بتفكيك مزدوج: تفكيك قلب وتفكيك زحزحة. فأما تفكيك القلب، فيعد تفكيكًا بسيطًا يظل تابعًا للنسق المفكك ورهين ميتافيزيقاه. وأما تفكيك الزحزحة، فإنه يقضي على مكان بناء التراتبية نفسها. وفي حقل الفكر التربوي نعثر داخل الفكر التربوي ـ الفلسفي الفرنسي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين على نماذج تفكيكية، مثل أعمال كانيفيز ونيزان وسيف. إلا أنها تظل عملًا تفكيكيًا بسيطًا. وفي الحقيقة، فإنه في العمل الذي ينتظرنا يجب علينا أن نحذر من كل أشكال إعادة الإنتاج، ومن كل المصادر القوية والنافذة لإعادة الإنتاج"(١٠).

يقول كانيفيز في كتابه: "جيل لانيو أستاذ وفيلسوف. بحث في ظروف أستاذ الفلسفة حتى نهاية القرن التاسع عشر": "لا يجب أن ننسى أن التربية ترفق بتربية دينية. إن الممارسة التربوية تتأخر دائمًا عن العادات، وذلك من دون شك لكون التعليم يكون دائمًا ارتداديًا إلى الوراء أكثر من أن يكون مستقبليًا"(١١). ودريدا ـ في قراءته لهذا الاستشهاد ـ يرى أنه من الممكن أن نبحث دائمًا في التعليم باعتباره تكرارا: إن التعليم يطلق دلائل، والهيئة التعليمية تنتج تعاليم. وهي بالذات، وبناء على هذه الدلائل، تفترض المعرفة بمدلول مقام سلفًا. وبالنظر إلى هذه المعرفة، يأتي الدال دائمًا بنيويًا، في الدرجة الثانية. يقول دريدا: "إن كل جامعة تضع اللغة في مقام التأخير هذا أو الاشتقاق

بالنسبة للمعنى أو للحقيقة"[51]. والهيئة التدريسية، من حيث هي أروغانون (آلية) تكرار للدليل وتاريخه، تعيش على الاعتقاد في وجود مدلول متعالٍ: أثير التعليم.

وكانيفيز عنيفٌ في تفكيكه الأيديولوجي للمؤسسة التعليمية الفرنسية، إذ هو يقظ في ملاحظته للتناقض الموجود بين مجتمع في طريق العلمنة، وممارسته التربوية المختلفة. يقول الرجل: "في مجتمع ينحو منحى العلمنة الشاملة، تحافظ الإعداديات على تقليد تظهر فيه الكاثوليكية بوسمها حقيقة لا يمكن المس بها. هنا (نجد) بيداغوجيا تناسب حكمًا ملكيًّا للحق الإلهي"[52].

وكان قد وقف ديدرو على التآمر الديني السياسي على الحياة التعليمية: يتعلق الأمر بأن يتم توفير رعايا مجدين مخلصين لصاحب السيادة، وبمنح الإمبراطورية مواطنين صالحين، وبإمداد المجتمع بأفراد مثقفين شرفاء بل محبوبين، وبوهب الأسرة أزواجًا طيبين وآباء طيبين، وبإعطاء جمهورية الآداب ببعض الناس من ذوي حس مهذب، وبمنح الدين وزراء بانين مسالمين"[54]. يظهر هذا النص ـ حسب دريدا ـ أن الحقل التاريخي والسياسي لا يمكنه أن يكون في أي وقت منسجمًا. إذ يعمل دائمًا هناك حسب تعدد للصراعات بين قوى مسيطرة/ مسيطر عليها تعدد، وهو غير قابل لكي يختزل، يجوب الحقل التربوي وكل خطاب حول الحقل التربوي. وينحاز كانيفيز هنا (شأنه في ذلك شأن فيكتور كوزان) لصالح الموقف العلماني وتصوره

للممارسة التربوية. معنى هذا أنه يستلهم فلسفة ضد فلسفة، فلسفة تستلهم المشاريع البيداغوجية الفلسفية للثورة الفرنسية. إن الأمر يتعلق هنا بلعبة سياسية، وهي لعبة التاريخ السياسي - البيداغوجي منذ القرن التاسع عشر.

إن مثل هذا التفكيك الأيديولوجي للمشهد التربوي (كانيفيز، ديدرو، كوندياك...) إنما هو نقد يعيد إنتاج مثال التربية الذاتية لهيئة عذراء، مثال يؤازر تقليدًا بيداغوجيًا قويًّا، ويجد فيه شكله الأمثل، وبالضبط في تدريس الفلسفة: "صورة شاب، في سن محددة، مكون كل التكوين، إلا أنه أعزب، يدرس نفسه بنفسه الفلسفة على نحو طبيعي"(٥٥). إن هذا التفكيك يلتقي في آخر المطاف مع المشروع النابليوني نفسه. يقول نابليون بونابرت: "لن تكون هناك دولة سياسية ثابتة إذا لم تكن هناك هيئة تدريس لمبادئ ثابتة (..) وإذا ارتأينا أنه من المهم ألا يكون الموظفون والأساتذة في الثانويات متزوجين، فإنه يمكننا أن نصل إلى مرادنا بكل يسر في أقرب الآجال"(٥٦).

٣ـ تفكيك الحقل التربوي

إن تفكيكًا نسقيًا للمجال التربوي وللمشهد التربوي ينبغي أن يكون على إلمام بدواخل مجاله. والحقل التربوي ليس موحدا ولا منسجمًا كما أن التفكيك (الإيجابي والفعال) لنزعة التمركز الذاتي حول العقل والقضيب الذكوري لا يهتم فقط بأشكال المؤسسة الفلسفية وبالمضمون النظري أو الثقافي أو الأيديولوجي؛ ومن ثمة لا يقتصر على المضمون المفهومي للبيداغوجيا ـ الفلسفية، وإنما يتناول أيضًا المشهد الفلسفي بكل ضوابطه وأشكاله المؤسساتية تمامًا كما بكل ما يجعلها ممكنة"[٥٧].

وبعد، هل بقي مكان هنا للتذكير مرة ثانية بقول دريدا السالف الذكر: "هناك دائمًا إذن، وفي كل مكان يوجد في التعليم ـ وفي التعليم الفلسفي بامتياز ـ سلط تمثل قوى متصارعة وتناقضات (ما أسميه أثرا للاختلاف ـ الإرجاء "فعل إنشاء الفوارق أو التباينات") داخل هذا الحقل"[٥٨]. ما طبيعة هذه القوى؟ يجيب دريدا: "ليست هذه القوى مجرد خطاطات منطقية وخطابية وديداكتيكية، وليست فقط وأساسًا متونًا فلسفية، بل هي أيضًا فاعلون اجتماعيون ثقافيون أو مؤسساتيون، مشاهد أو مسيرات طاقة، صراعات قوى تستعمل كل أنواع ممثليها"[٥٩]. فالتفكيك إذن لا يجابه أشباحًا، وإنما قوى واقعية. لكن من أين تأتي هذه السلط: أمن داخل حقل البيداغوجيا أم من خارجه؟ الحقيقة أنها تتشكل داخل حقل البيداغوجيا نفسه. فهي

"تتكون داخله من حيث هي أثر لهذا المشهد نفسه وكيفما كانت الطبيعة السياسية أو الأيديولوجية للسلطة القائمة حولها". معنى هذا أنه لا يمكننا أن نحلم أبدًا بتعليم خال من السلط.

لكن، هل التفكيك نفسه بمعزل عن السلطة؟ يجيب دريدا: يتطلب عمل كهذا الذي نقوم به - وهذه حقيقة أثبتت التجربة أنه يجب أن نذكر بها باستمرار - من كل أولئك الذين يساهمون فيه أن يتخذوا موقفًا سياسيًا كيفما كان تعقد محطات المنعطفات والتحالفات والمنعرجات الإستراتيجية"(١٠). ما هي إذن هذه القوى التي تجوب الحقل التربوي؟

هناك على العموم أربع قوى:

١ - هناك الجانب الأكثر إثارة للعجب، وهو الجانب الذي يحمل دعوى إصلاح النظام التربوي، مع ما يبرره أيديولوجيا ويبرر دعواه: أيديولوجيا تكنوقراطية تتجاوز الهيئات الحكومية الخاصة وتعتبر أن العلوم الإنسانية تجاوز للفلسفة. تصبح الفلسفة - في منظور هذه القوة - مسألة خاصة ومهمة متخصصين. أمرها في ذلك أمر لغة ميتة يتخصص فيها قساوسة وأركيولوجيون وأكاديميون في مختبرات أو مدرجات جامعة، مع كل التشريفات المرتبطة برتبة مبحث الفلسفة وعمره، وبعيدًا كل البعد عن المناظرة السياسية. ومشروع هابي يدخل في هذا الإطار. إن المشروع المسمى "من أجل تحديث النظام التربوي" هو أيضًا نص فلسفي ويجب أن نفسره كذلك(١١). فهذا المشروع لا

يحمل تدميرًا راديكاليًا للفلسفة، وإنما يندرج ضمن صراع قوى، في حقل صراعات تتجاوزه من كل مكان وتحدده من كل مكان. إنه آلية تسعى إلى "ترسيخ فلسفة معينة أو الحفاظ على نمط فلسفي محدد، قوة أو مجموع قوى فلسفية، في موقع هيمنة"(٦٦).

٢ ـ وهناك، من جهة أخرى، الجانب الأكثر إثارة للإشكال: قوة الدفاع التقليدي عن الفلسفة. وهي تلتصق بنزعة هيئة محايدة سياسيًا أو بالأحرى قوة غير سياسية، وبالحياد البارد وبليبرالية شبيهة وليست حقيقية. تقول هذه القوة إنها تسعى إلى إنقاذ الفلسفة وإنقاذها لا غير. لكن ما هذا الشيء الذي تريد أن تنقذه؟ إنها تريد أن تنقذ الأشكال الجامدة لفصل فلسفي يتدهور باستمرار.

٣ ـ وهناك، من جهة ثالثة، قوة أولئك الذين يدعون إلى تسليم الأسلحة والتخلي عن كل صراع حول الأجهزة التعليمية بدعوى موت الفلسفة، هذا الموت الذي يجب أن نعلنه وأن ننفض أيدينا من غبار دفنها. إن هجرة وضع الفلسفة تحالف ضمني مع الخطاب الحكومي السائد (يتعلق الأمر آنذاك ـ ١٩٧٥ ـ بخطاب الحكومة اليمينية (جيسكار ديستانغ) ومنظرها التربوي "هابي"). انتهت الفلسفة إذن ولا نريد أن نسمع أي شيء عن الأموات.

٤ ـ وأخيرا، هناك من جهة رابعة، قوة الدفاع عن عذرية الشباب، عن الطفل الفلسفي الجديد الذي يجمع الأجزاء القديمة ويركبها، يندهش لنفسه، يمحي كل شيء ويعاود الكرة.

ترى كيف يمكن تصنيف هذه القوى تصنيفا أكثر دقة؟ الحق أن: إن "وحدة هذه الجوانب - غير المتكافئة في طبيعتها وفي آثارها - لا يمكن فك رموزها... يتعلق الأمر تارة بالقضاء المبرم على الفلسفة، وتارة بالحفاظ عليها كما هي، وفي كل حالة من هاتين الحالتين تتم مقاومة ممارسات أخرى للفلسفة"[٦٣].

وما كانت دعوى الدفاع عن الفلسفة بالدعوة البريئة، لا ولا السليمة، بل يجب دائمًا أن ندمجها في إطار اللحظة التاريخية التي رفعت فيها. ففي الإمبراطورية الثانية، مثلًا، وبعد عشر سنوات من إقصاء الفلسفة، أعاد ديري قسم الفلسفة إلى الثانويات. ولكن لم يكن القصد من ذلك خدمة قضية الفلسفة من حيث هي فكر نقدي. لقد كان القصد من عودة الفلسفة تأطير شباب بورجوازي والحفاظ عليه من نعرة المذاهب السلبية. أوَ ليس تقدم بنا قول ديري: "إن السبب الحقيقي للترسيخ المتزايد للمذاهب السلبية في قسم من الشباب هو إضعاف التعليم الفلسفي في ثانوياتنا... إن إدخال الدراسات الفلسفية في ثانوياتنا هو خير علاج يوقف زحف المادية"[٦٤].

إن دعوى الدفاع عن الفلسفة إنما تعيد إنتاج حجاج فيكتور كوزان (دفاعًا عن الجامعة والفلسفة ١٨٤٤) وفق أسس تقليدية (الحفاظ على الوضع القائم، الارتباط الأبدي بقسم الفلسفة، نقد غير سياسي أساسًا، نقد مثالي محافظ على مشروع يعتقد أنه "مهدد"). يقول

دريدا: "إن هذا الدفاع كان في ذاته قليل الفعالية، وعلى أية حال لم يدافع فقط على ما كان يدعو إلى الدفاع عنه أو يعتقد ذلك"[65].

وإذا كان الدفاع عن الفلسفة يبدو دائمًا ملغزًا، فإن الهجوم على الفلسفة لم يكن أبدًا مشكلًا، خصوصًا إذا جاء من طرف السلطة القائمة. إنه يهدف إلى فصل الشباب عن المساءلة النقدية والسياسية.

إن الإيمان بحكاية "موت الفلسفة" معناه هجرة حقل صراع لصالح قوى منظمة جدًا تجد فائدة دائمًا (...) في أن تقيم في الأمكنة المهجورة ظاهريًا من طرف الفلسفة، ومن ثم المشغولة والمنشغلة بالأمبريقية والتكنوقراطية والأخلاق والدين (وكل هذا دفعة واحدة) ودوغمائية ميتافيزيقية خاصة، حية أكثر من أي وقت مضى؛ وذلك كله لصالح قوى كانت دائمًا مرتبطة بهيمنة تمركز حول القضيب الذكوري والعقل."[66]

وليس يمكن للتفكيك أن ينضم إلى مصادرة للفلسفة، مصادرة سياسية، ولا إلى الالتصاق بدعوة "الدفاع عن الفلسفة"؛ أي إلى صراع رجعي يسعى إلى الحفاظ على هيئة في صور الانحلال ولا يعمل في الحقيقة إلا على تسهيل الأمور أمام مشاريع التصفية، بل يجب على التفكيك، تفكيك الحقل التربوي: "أن يصارع دائمًا على جبهتين، على مشهدين وحسب قيمتين، ويجب على التفكيك الصارم والفعال أن يطور، في الوقت نفسه، النقد (العملي) للمؤسسة الفلسفية الحالية،

وأن يشرع في تحويل إيجابي، إثباتي، بل جريء، ممتد، ومكثف لتعليم يحمل سمة كونه "فلسفياً".[٦٧]

لا يتعلق الأمر إذن ـ حسب طرح التفكيك ـ بمخطط جديد للجامعة، على شاكلة الأسلوب الملائكي الغائي الذي ساد في القرنين الثامن والتاسع عشر، ولكن يتعلق الأمر بنمط جديد من القول يرتبط بمنطق آخر ويأخذ بعين الاعتبار المعطيات الجديدة. ستكون هذه القضايا ـ المضبوطة على إيقاع حركة التفكيك ـ هجومية تتطلب لا الحفاظ على تدريس الفلسفة كما هي، بل المطالبة بتمديده.

٤ ـ تفكيك المؤسسة: دور دريدا معيدا في مؤسسة

يطال التفكيك نفسه ويمس ذاته.. يطال دور دريدا باعتباره معيدًا Repetiteur في المدرسة العليا للأساتذة. ينطلق التفكيك من قناعة: "ليس هناك مكان محايد أو طبيعي في التعليم"[٦٨]. ومن ثم، فإن: "ما من مؤسسة، وما من علاقة بالمؤسسة، إلا وتستدعي سلفًا، على كل حال، وتفترض اتخاذ موقف في هذا الحقل"[٦٩]. فـ "هنا" إذن ـ في المؤسسة ـ ليس هناك موقع محايد. وللتفكيك احتياطات.

الحال إن تفكيك المؤسسة ودور الموظف داخل المؤسسة أمر يجب أن يستجيب إلى ثلاثة مطالب: مطلب المساءلة، ومطلب التعرية والفضح، ومطلب النقد المنهجي النسقي. وإنه، بالجملة: "مساءلة وفضح ونقد منهجي"[٧٠]. للشيء المزمع تفكيكه.

ووظيفة المتخرج ـ المعيد هنا وظيفة خاصة، إذ عليه ألا ينتج أو يبدع أو يحول أو يجدد. إنه معمول أصلًا لكي يعيد ويكرر ويجعل الآخرين يعيدون ويكررون. أن يعيد الإنتاج وينتج الإعادة ويجعل الآخرين يعيدون الإنتاج. عليه أن يراقب عمل الطلبة ويساعدهم على قراءة النصوص وفهمها، ويعينهم على تأويلها، كما عليه أن يفهمهم ما ينتظر منهم. عليه إذن أن يكون ـ أمام الطلبة ـ ممثل نظام إعادة الإنتاج، وما يهيمن على نظام الإنتاج هذا: السلطة. والسلطة مفهومة هنا بمعناها الواسع، لا فقط بمعنى سلطة الحكومة أو سلطة حكم أغلبية مرحلة ما، السلطة هنا ممثلة في السلطة النسبية لهيئة التدريس.

على المعيد إذن أن يشرح كيفية عمل هذه السلطة. يقول دريدا عن علاقة المعيد بالطلبة في إطار سلطة هيئة التدريس هذه: "يتبادل المعيد والطالب غمزات متواطئة، وفي الوقت نفسه الذي يتبادلان فيه وصفات ما يجب قوله، ما لا يجب قوله، كيف يمكن قوله أو لا يمكن"[٧١]. إن هذا الوضع هو وضع كل خطاب يصاغ داخل الجامعة، سواء كانت هذه الجامعة محافظة أم تحررية، في المدارس العليا للأساتذة أو في غيرها، الكل مبرمج.

وليس البرنامج (المصغر) هنا إلا تكرارًا للبرنامج (المكبر). وإن البرنامج الدراسي لخاضع بالضرورة إلى البرنامج السياسي. البرنامج إذن ليس هو ذلك الذي "يبدو أنه يسقط من السماء كل سنة ولكن آلة قوية ذات دواليب معقدة"[٧٢]. يتم توظيف وإعادة توظيف هذه الآلة الضخمة كل مرة، كما يتم إصلاحها واستثمارها وإعادة استعمالها حسب تبديات مختلفة. من هنا صعوبة تحليل دقيق للبرنامج. يقول جاك دريدا: إن إحدى صعوبات التحليل تتمثل في أنه يجب على التفكيك أن يختار بين سلسلات طويلة قليلة الحركة وسلسلات قصيرة تبلى بسرعة، ولكن أن يعري هذا المنطق الغريب الذي تستطيع من خلاله السلطات المتعددة للآلة القديمة ـ على الأقل في الفلسفة ـ أن تستثمر وتستغل في وضع مستحدث".[٧٣]

وليس معنى القول بأن السلطة تراقب جهاز التعليم وضع السلطة خارج المشهد البيداغوجي، بل إنها تتشكل داخل هذا المشهد من

حيث هي أثر له هو نفسه، وذلك كيفما كانت الطبيعة السياسية أو الأيديولوجية للنظام السائد. وليس معناه أيضًا إمكانية العلم بتحقق نظام تعليمي متحرر من كل سلطة عليا أو خارجية. لقد أعمت السلطة بصيرة هذا التصور نفسه. ومعنى هذا أنه ليست هناك هيئة تدريسية أو هيئة تدريس منسجمة في ذاتها، خالية من كل التعارضات التي يفترض أنها خارجية. إن هيئة التدريس لا يمكنها أن تدعي أنها تدافع عن الفلسفة ضد اعتداءات ما ليس فلسفة، إن التفكيك يقظ والصراع يجب أن يخاض خارج/ داخل الفلسفة. يقول دريدا: "إذا كانت هناك مقاومة بالنسبة إلى الفلسفة، فإنها لن تكون إلا داخل وخارج "المؤسسة" الفلسفية"(٧١).

إن الحذر التفكيكي يضع كشعارًا له: "لا يمكن استبعاد أي احتمال في تركيبة التحالفات الموضوعية، وما من خطوة تخطى إلا تكون دائمًا مفخخة"(٧٢).

(٧)

قضايا تربوية فلسفية ومفاهيم تفكيكية

(أ) سن الفلسفة وعمر التفلسف

يحتل موضوع "السن" أو "العمر" القمين بتأهل الشباب إلى الفلسفة مكانة متميزة ضمن مناقشة جاك دريدا لمشروع هابي المتمثل في "إقصاء الفلسفة إقصاءً تدريجيًا" ولمشروع "الدفاع عن الفلسفة" كما تمارس. وهو يواجه معًا قوة "موت الفلسفة" وقوة "الدفاع عن الفلسفة". يطرح دريدا السؤال التالي: "من أين أتت الفكرة القائلة بأن كل اتصال بالفلسفة أمر مستحيل أي ممنوع قبل بلوغ سن المراهقة؟"[٣٣].

إن الحديث عن سن طبيعي موافق لتدريس الفلسفة حديث ميتافيزيقي، ولهذه الحيثية ينبغي تفكيكه. وحقيقته أنه حديث يقوم على سلسلة مفاهيم ينبغي تفكيكها، شأن مفهوم "درجة الوعي" و"السن العقلي" أو "العمر الذهني". وتقوم "ميتافيزيقا سن الفلسفة"، في الحقيقة، على أساس سياسي جنسي: صورة شاب ذكر أعزب جاهل بريء، ولكنه ناضج من أجل الفلسفة، عمره ما بين خمسة عشر وستة عشر عامًا، قبل أن يحين موعد الدخول إلى المجتمع البورجوازي، بل تمهيدا لهذا الدخول المرتقب.

إن الاكتفاء بالدفاع عن الفلسفة معناه سلفًا المحافظة على قيد نفسي وجنسي واجتماعي وسياسي: شباب بورجوازي، بين اليفاعة والدخول إلى الحياة، ذو تكوين أدبي أكثر منه علمي، مدفوع إلى اعتبار برنامج معين وكأنه طبيعي وأبدي، برنامج ذي مظهر انتقائي غرائبي ولكنه قابل لأن يؤطر الشباب تأطيرًا إيديولوجيًا.

غير أن التفكيك - حين يدعو إلى تفكيك تيولوجية سن الفلسفة وميتولوجيته - ويخوض تجربة تدريس الفلسفة في أقسام الخامسة ثانوي فما تحت - يذكر بضرورة الحذر من انزلاق تنزلق فيه كل الدعوات التربوية الراديكالية: مخاتلة الطبيعي، إذ يصور مشروع طفل يتفلسف، سليقة، أو هو قادر على أن يتفلسف طبعًا لا تطبعًا. إن هذا القول بالتطبيع يهدد كل الخطابات "المتمردة" على التربية التقليدية، وينم أحيانًا عن دعوة إلى العودة إلى "الرغبة المتوحشة" أو "الإقصاء البسيط للكبت" أو "تحرير الطاقة الليبيدية" أو "الصيرورة البدائية".

(ب) مفاهيم تفكيكية

(١) "L'Universitas"

يستعمل دريدا هذا المفهوم التفكيكي بمعنى "تلك الدائرة الوجودية والموسوعية الذاتية" التي تفرضها الدولة على الجامعة كيفما كان نوع هذه الجامعة سواء تعلق الأمر بالجامعة البروسية (التي عاصرها هيجل) أو الجامعة النابليونية (التي عاصرها فيكتور كوزان وجماعة الايديولوجيين) أو الجامعة الجمهورية البورجوازية، أو النازية أو الفاشستية، أو الاجتماعية الديمقراطية أو الديمقراطية الشعبية أو الاشتراكية، فإنها تدخل دائمًا في علاقة تفاوض انطولوجي ـ موسوعي مع الدولة؛ منها تستمد طابعها وطبعها. لهذا يحتاج الأمر إلى تفكيك هذا الـ Universitas. والتفكيك هنا ليس تفكيك قلب بسيط، وإنما تفكيك قلب وزحزحة. ذلك أن كل فلسفة حين تتعلم في الجامعة تصبح أثرًا للـ Universitas. يقول دريدا: "إن تفكيكًا كهذا يهاجم جذر الـ Universitas، جذر الفلسفة من حيث هي تعليم، الوحدة القصوى للشأن الفلسفي، المبحث الفلسفي أو الجامعة، الفلسفة باعتبارها أساسا لكل جامعة"[٣٧].

(٢) "Parergonal"

يوظف دريدا هذا المفهوم التفكيكي Parergonal ليشير به إلى بنيات مؤسسة تربوية وأشكالها وضوابطها وإكراهاتها المرئية وغير

المرئية وأطرها. فهو إذن جهاز يبدو وكأنه يحيط بالمؤسسة التربوية، إلا إنه في الواقع يحددها وذلك حتى في مضمونها. ومن دون شك، فإنه من هذا المركز يتم إخفاء سوء نية وطوية القوى والمصالح التي تهيمن على العملية التعليمية وتسيطر عليها وتمتلكها وتفرض نفسها عليها داخل حقل تصارعي غير منسجم، منقسم، يعتمل داخله صراع غير محدود. يقول دريدا: "إما من مؤسسة، ما من علاقة بالمؤسسة، إلا وتستدعي مسبقًا إذن، وعلى كل حال، تفترض اتخاذ موقف داخل هذا الحقل"(٧٨).

الهوامش:

1- Le Groupe GREPH, *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit., p. 433-437.
2- Voir: *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit.
3- *Ibid.*
4- *Ibid*, p. 452.
5- Ibidem.
6- *Ibid*, p. 30-31.
7- Dury.
8- Jacques Derrida, " *où commence et comment finit un corps enseignant ?* " in *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit.p. 61.
9- Ibidem.
10- *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 458.

11- Jacques Derrida, " *où commence et comment finit un corps enseignant* ?", p. 66.

12- Ibidem.

13- Ibid, p. 75.

14- Ibid, p. 62.

15- Ibid, p. 64.

16- Ibidem.

17- Ibid, p. 61.

18- Ibid, p. 65.

19- Ibid, p. 67.

20- *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 448.

21- Altenstein cité par Jacques Derrida in *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 56.

22- *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 65.

23- *Ibid, p.* 66.

24- *Ibidem.*

25- Ibid, p. 67.

26- Ibidem.

27- Ibid, p. 91.

28- Ibidem.

29- Ibid, p. 99.

30- Hegel cité par Jacques Derrida in *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 99.

31- Hegel cité par Jacques Derrida in *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 100.

32- Kojève, déjà cité.

33- Gusdorf, déjà cité.

34- Jacques Derrida in *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 100.

35- Ibid, p.76.

36- Ibid, p. 77.

37- Ibid, p. 78.

38- Ibid, p. 80.

39- Ibid, p. 81.

40- Ibid, p. 77.

41- Ibid, p.78.

42- Ibidem.

43- Ibidem.

44- Ibid, p. 78-79.

45- Ibid, p. 79.

46- Victor Cousin cité par Jacques Derrida in *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 82.

47- Victor Cousin cité par Jacques Derrida in *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 82.

48- Victor Cousin cité par Jacques Derrida in *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 84.

49- Lamenais cité par Louis Boudin in Les intellectuels, coll: Que sais-je ? Paris: PUF, 1962, p. 38.

50- Jacques Derrida, " *où commence et comment finit un corps enseignant* ?", p. 64.

51- Ibid, p. 76.

52- Ibid, p. 77.

53- Ibidem.

54- Ibid, p. 78.

55- Ibid, p. 88.

56- Napoléon cité par Jacques Derrida, " *où commence et comment finit un corps enseignant* ?", p. 84.

57- Ibid, p. 64.

58- Ibid, p. 74.

59- Ibid, p. 73.

60- Ibid, p. 74.

61- Jacques Derrida in *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 452.

62- Ibidem.

63- Ibid, p. 7.

64- Dury, dejà cité.

65- Jacques Derrida in *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 454.

66- Jacques Derrida, " *où commence et comment finit un corps enseignant* ?", op. cit., p.66.

67- Ibid, p. 67.

68- Ibid, p. 61.

69- Ibidem.

70- Ibid, p. 62.

71- Ibid, p. 70.

72- Ibid, p. 73.

73- Ibidem.

74- Ibid, p. 75.

75- Ibidem.

76- Jacques Derrida in *Qui a peur de la philosophie ?* op. cit. p. 448.

77- Jacques Derrida, " *où commence et comment finit un corps enseignant* ?", op. cit., p. 66.

78- Ibid, p.61.

حصيلة وتقويم

(١) حصيلة وتساؤلات

لم نعمل في عملية الكتابة هذه التي شرعنا فيها حول نص دريدا، إلا على رسم صورة تقريبية - وهل نملك غير ذلك؟ وهل يملك أي باحث ادعاء رسم صورة ناسخة لفلسفة دريدا؟ - للتفكيك عند دريدا.

لقد قمنا في الفصل الأول بمحاولة - تقريبية - لوضع فكر دريدا ضمن تيار أفكار جيله الذي سميناه - ربما جزافًا - جيل الاختلاف، والححنا بالخصوص على التناغمات (ألا توجد تنافرات؟) الموجودة بين فكر جاك دريدا وجيل دولوز وميشيل فوكو. كما ركزنا على الأسماء التي يحاورها دريدا باستمرار: هيجل، هوسرل، هيدجر (ألا توجد أسماء أخرى؟). وحاولنا في الفصل الثاني الولوج إلى عالم فكر الاختلاف عند دريدا مركزين بالخصوص على منهج التفكيك، مقدماته الأساسية (من أعطانا الحق في اعتبارها أساسية؟) ضوابطه الرئيسية (إلى أي مدى هي ضوابط رئيسية؟) وإستراتيجيته (وهل التفكيك شيء آخر غير إستراتيجية تحليل النصوص، ثم ما الفرق بين التحليل والتفكيك؟)... مركزين على نماذج نصوص مفككة (هل هي الأكثر تمثيلية؟): أفلاطون، روسو، هيجل، هوسرل، دوسوسير، كلود ليفي شتراوس، من مباحث مختلفة: فلسفة (أفلاطون، روسو، هيجل، هوسرل) ولسانيات (دوسوسير) وأنثربولوجيا (كلود ليفي

شتراوس)... (لكن أين هي النظرية الأدبية؟ والتحليل النفسي؟ والفن؟...) كما حاولنا - جهد الإمكان - ربط ذلك بالإشكالية المركزية التي تحكم كتابة دريدا: إشكالية الكتابة (وهل هي إشكالية واحدة أم إشكاليات؟). وحاولنا في الفصل الثالث أن نستقرئ النص التربوي كما كتبه دريدا (وهل كتب بالفعل نصًا تربويًا؟) فقادنا ذلك إلى اكتشاف (ألم نفترض ذلك مسبقًا؟) إن نفس المقدمات والضوابط والإستراتيجية التي يوظفها (يوظفها أم توظفه؟) في قراءته للنصوص الفلسفية توجد واضحة (إلى أي حد؟) في قراءته للنصوص التربوية.

لا نهدف، في هذه الخاتمة، إلى تلخيص فكر دريدا (وهل نملك ذلك؟ وهل هناك بالفعل "فكر دريدا"؟) كما لا نهدف قط إلى نقد فلسفة دريدا (وهل لدريدا فلسفة وهو الذي فكك كل الفلسفات؟)، بقدر ما نهدف إلى الإشارة إلى بعض نقط الظل التي تراءت لنا ونحن نقرأ دريدا (ما درجة هذه القراءة؟). وتجدر الإشارة هنا إلى أن نقط الظل هذه قد تكون فعلًا وأثرًا لكتابتنا عن دريدا (ألم نقل في المقدمة أن الخطير في دريدا هو أنه يورطك وينسحب؟ ألا يمكن أن نكون قد ارتكبنا تسرعًا في الحكم، سوء فهم، سوء نية، سوء تأويل للمقروء؟)، وقد تكون انفلتت من قبضة تفكيك دريدا، أو ربما كانت هي ما يعمل ويعتمل داخل نص دريدا كشروخات لا تندمل؟

(٢) تفكيك "مؤسسة" الفلسفة و"مؤسسة" الحس المشترك:

يسعى - في نظرنا - مشروع دريدا التفكيكي إلى إنتاج خطابة Rhétorique تفكك خطابة الفلسفة - وقد افترض أنها الميتافيزيقا - وخطابة الحس المشترك - وقد افترض على إنها تظل سجينة اللغة العادية - والتفكيكان معًا متكاملان، فخطابة الفلسفة وخطابة الحس المشترك قوامهما معًا لا سوء استعمال اللغة - كما تذهب إلى ذلك الوضعية المنطقية - ولكن الإفراط في الثقة باللغة، هذه أطروحة أساسية تخترق كل العمل النصي الذي يقوم به دريدا - وهي مستعدة حسب ما نعتقد - من هايدجر: اللغة العادية ليست عادية في إخفائها لميتافيزيقا ثاوية فيها.

يكمن الفضل الأول لدريدا - من دون شك - في إدراكه الطابع المؤسساتي للفلسفة، وهو طابع غالبًا ما كنا نجهله. يقول نيتشه: "إن الذي يفرط في النظر إلى الهاوية تنتهي الهاوية إلى أن تنظر إلى الأشياء من خلاله"، فالفلسفة بقدر ما "أفرطت" في النظر في المؤسسة أصبحت المؤسسة أحيانًا تنظر بعيون الفلسفة: تقيم الحدود وترسم العلامات...

ثاني فضل لدريدا تحذيره من مكر الميتافيزيقا عبر اللغة العادية، عبر تقسيماتها الميتافيزيقية وتعارضاتها.. ولعله في ذلك فهم درس نيتشه بشكل أحسن: تعالق الإيمان بالنحو والإيمان باللاهوت. مقابل ذلك لا يجب أن ننسى أن كتابة دريدا تظل خطابة، حجاجًا طبيعيًا،

يوظف استعارات ومجازات (وأحيانًا يبالغ في ذلك)، كيف يمكن للتفكيك أن يفكك التفكيك؟ هنا وهنا فقط نقول مع جيسدورف: "لم تنجح أية فلسفة أبدًا في وضع حد للفلسفة، ومع ذلك فإن هذه هي الأمنية الدفينة لكل فلسفة". إن تبجيل النص وتقدير الاستعارة وعبادة الأثر كلها آثار مخلة بالتفكيك.

وأخيرا، لطالما افترقت كلمة الفلاسفة في أمر "الحس المشترك" ما بين دعاة فلسفة الحس المشترك ودعاة تفكيك الحس المشترك. والحال أن كثيرًا من الاستناد إلى الحس المشترك يؤدي بالفلسفة إلى فقدانها لطبعها النقدي، وقليلًا من الاستناد إليه يؤدي إلى تهويمها في عوالم من الأحلام، ويفقدها أية صلة بالواقع. ولعل الحكمة التمثيلية التالية توضح هذا الأمر:

"كانت دويبة أم الأربعين تعيش بسكينة لا تهتم لشيء، سعيدة بحياتها تلك ماضية فيها بوئام مع نفسها وفي تصالح مع ذاتها، إلى أن فاجأتها ذات يوم ضفدعة كانت تسكن بجوارها بسؤال منها إليها:

ـ عندما تَدُبّينَ، أيتها الدويبة، فبوِفْقِ أي نظام تحركين قوائمك وتدبين؟

فما كان أم الأربع والأربعين إلا أن تُطْرِق ساعة من سؤال الضفدعة وتتوسوس زمنا منه، لجدته عليها، فما كانت فكرت فيه من قبل أبدا وإنما كانت تمضي حياتها بلا تفكير. ثم ما لبثت أن هرعت المسكينة، وقد استبد بها السؤال وشغلها عن تدبير رزقها، فدلفت

مسرعة إلى غارها، حتى تختلي هي بنفسها، فيسوغ لها وقتذاك أن تنظر في الأمر وتفكر، وتعيد النظر وتعتبر. على أنها مهما أدارت هي النظر في أمر مشيتها وعاودت حتى كدت ذهنها، وتحيرت بأشد ما يكون تحير امرئ في أمر، ما اهتدت هي إلى جواب. ولفرط ما هي تساءلت وجربت انتهت إلى أن عجزت عجزا تاما عن تحريك قوائمها. وهكذا بقيت الشقية محصورة في غارها حيث ماتت من شدة تضورها جوعا".

فكذلك قد تنتهي المغالاة في تفكيك الحس المشتركة إلى ما انتهت إليه الدويبة.

(٣) بعض التباسات خطابة دريدا

لاحظنا، ونحن نقرأ دريدا، وجود التباسات أساسية تحكم العملية النصية التي يقوم بها. ويمكن أن نجملها فيما يلي:

(أ) انفتاح النص وانغلاق النسق

يؤكد دريدا أن هناك النص وهناك النسق، وأن النص مشروخ من الداخل ومنفتح، وأن النسق مغلق. لكن؛ كيف نميز بين النص وبين النسق؟ هل النص هو ما يعثر عليه التفكيك على أنه خادم لمصلحته في نهاية المطاف؛ أي ما يستند إليه في إثبات انتهاء صاحبه إلى الميتافيزيقا أو إثبات تمرده على النسق؟ ثم ما الذي يعطي لدريدا الحق في الحديث عن "النسق" (المغلق) إذا كان يتحدث عن "انفتاح النصوص"؟ إن

انفتاح النصوص يلغي انغلاق النسق. فاقتصاد الانفتاح يتناقض مع اقتصاد الانغلاق فأنى للنصوص أن تكون مفتوحة في حين يكون النسق (وهو مجموعة نصوص مفتوحة وغير مفتوحة، وبالمناسبة، ما الذي يعطينا الحق في إقامة تراتبية بين نصوص نفترض أنها مفتوحة وأخرى غير مفتوحة؟) مغلقًا؟ أضف إلى ذلك أن دريدا يتحدث عن "النسق" ولم يثبت أنه عرض أمامنا فلسفة فيلسوف وقال: هذا هو النسق كامل فلنحذره!

(ب) اختلاف التاريخ ووحدة تاريخ الميتافيزيقا

يلح دريدا كثيرًا على كون تاريخ الميتافيزيقا مشروخًا من الداخل داميًا من الخارج، إلا أنه ينسى هذا التأكيد حين يوحد بين كل فكر الماضي تحت سمة واحدة هي سمة الميتافيزيقا. يتحدث عن الميتافيزيقا بصيغة المفرد، الميتافيزيقا بصفة عامة، ينتقدها، يفكك خطابها، بل هو أحيانًا يتحدث عن "كتاب الميتافيزيقا"، بل عن "نص الميتافيزيقا"! أحيانًا يود المرء أن يكون وضعيًا منطقيًا وأن يقرأ نص دريدا وفق هذا المنظور فيتساءل: ما هذا الشيء الذي يسميه دريدا ميتافيزيقا؟ كيف نفترض الوحدة ونحن نؤمن بالاختلاف؟ أين الثوابت، أين "الشواذ"... أين الانفلاتات؟ كيف نوحد كل فكر أوروبا تحت اسم واحد ووحيد: الميتافيزيقا؟ ومختلف التيارات والتوجهات واللا تيارات واللا توجهات، هل نجملها كلها تحت وصف: الميتافيزيقا؟

(ج) تعالي النص وعدم تعاليه

يكاد قارئ نصوص دريدا أحيانًا أن يفهم أن دريدا لا يعترف بتعالي النص، فالنص لا يحيل إلا إلى نفسه، إلى نظامه وخطابته، إلى بلاغته وكتابته، إلى بياضه وسواده... فاللغة عالم خاص، وإذا كان المرجع لا يهم فإن الدال أهم، لأن اللغة محايثة لنفسها والكتابة ممارسة للغة على اللغة (يلاحظ هنا تأثير نيتشه ونقده العنيف للنحو والتركيب حيث يكشف صورة مختلفة لعبادة "الأخلاق" ومن ثم عودة "للثيولوجيا" فموت الله هو موت خطاب حقيقة)... لكن حين يسعى دريدا، في بعض النصوص، نظير نصوصه حول فكر هيجل التربوي وفكر كوزان، إلى وضع هذه النصوص ضمن إطار اللحظة التاريخية التي رافقتها، تكاد الأمور تختلط على القارئ، فإذا بما لم يكن متعاليًا يصبح متعاليًا. يوضع النص في لحظة واللحظة في نسيج الواقع. بل إن بعض النصوص يتم تحليلها ايديولوجيًا، في حين يرفض التحليل الايديولوجي بالنسبة لنصوص أخرى. فما الذي يجعل دريدا يحلل هذا النص ايديولوجيًا ولا يحلل الأخرى على النحو نفسه؟ ثم إن مفهوم "الأثر" و"المؤثر" والعلاقة بينهما أمور غامضة عند دريدا ومفهوم "العلمية" فيه كثير من الخطابة. لهذا السبب لا ندرك العلاقة بين النص والواقع: هل النص أثر للواقع أم هما معًا أثران لما يسميه دريدا بـ "الاختلاف ـ الارجاء"؟

(د) الاختلاف والجبرية

كلنا آثار للاختلاف ـ الإرجاء، كلنا عمل من عمل حركة توليد الفوارق (المباينة)، يؤكد دريدا ذلك ويعيد التأكيد: النصوص والتناقضات والتعارضات والاختلافات، كلنا آثار، كلنا كتابة... لكن ما موقع اختلافنا؟ نحن لا نملك لعبته، فلعبته تتجاوزنا، أيعد اختلافا ما لم نساهم في صنع اختلافه؟ الاختلاف قدرنا إذن! وكأني بها تيولوجيا جديدة، سبينوزية جديدة.

علاوة على ذلك، فإن دريدا يعتقد أن أي حقل ـ الحقل التربوي مثلًا ـ تجوبه وتخترقه قوى بالضرورة وتلفه داخل صراعاتها، في حين نعتقد نحن أن هناك دائمًا إمكانية للانفلات. لقد اعتقد فوكو أن الحقل الاجتماعي محاصر بإستراتيجيات سلطة تخترقه دوما ومن كل مكان، في حين كان دولوز يعتقد أن الحقل الاجتماعي ينفلت داوما. يقول جيل دولوز: "تكمن نقطة الخلاف بيننا وبين فوكو في أنه يعتبر أن الحقل الاجتماعي تعبره إستراتيجيات، في حين نعتقد نحن أنه ينفلت دومًا من قبضتها الانفلات"[1]. ولعل هذا ما دفع أحد الباحثين إلى تقويم التجربة البنيوية (ودريدا لا يمكن فصله تمام الفصل ـ رغم كل التحفظات ـ عن هذه التجربة)، قائلًا بأنها: تتأرجح بين ادعائين: ادعاء "سبينوزي" يتمثل في الاعتقاد في التعبير عن نظام الحقيقة من دون ذات، وادعاء نيتشي يتمثل في الاعتقاد في التعبير عن لعبة الدال

والمدلول بمعزل عن موت الله والإنسان والذات والضوابط والنحو والتركيب"[٢].

(٤) آفاق البحث

لن ندعي - وهل نملك ذلك؟ - إن هذا البحث قد استوفى كل جوانب فكر دريدا المتعدد المختلف والمتنوع. ولقد قلنا في المقدمة بشكل صريح: "علينا إذن أن نقترب في هذا البحث، من هذه العملية النصية المتشابكة، أو لنقل: علينا أن نكتب عملية نصية حول هذه العملية وعنها، عملية نصية من الدرجة الثانية، بالمعنى المعرفي والتأويلي معًا؛ وذلك أننا نملك، في هذا الصدد، لا فقط الاشتكاء من قلة الكتابات العربية حول جاك دريدا ولا التظلم من صعوبة نقل مضامين وأشكال عملياته النصية إلى اللغة العربية، وإنما أيضًا ضعف التكوين الفينومينولوجي الصارم، نحن لا نملك الصرامة المتعلمة في المدرسة الفينومينولوجية؛ صرامة هوسرل وهايدجر، ولا نملك التكوين الأدبي الدقيق والمعاصر؛ الرواية الجديدة، والشعر الحديث والكتابة المسرحية المتطورة... حتى نواجه هذا النمط الجديد من الكتابة". تظل إذن هذه المحاولة نسبية ومرتبكة، إلا أن العذر الوحيد الذي نلوذ به هو أن هذا البحث قد فتح لنا - على الأقل - آفاقًا للبحث في مواضيع شتى تشغلنا.

أ) دولوز ودريدا أمام نص أفلاطون: كيف قرأ دولوز نص أفلاطون؟ كيف قرأه دريدا؟ ما العلاقة التي يمكن أن نقيمها بين

هاتين القراءتين، خصوصًا وأن دولوز يوحي بهذه المقارنة في أحد هوامش مقاله عن قلب الأفلاطونية، وخصوصًا أيضا أن دولوز ودريدا ينتميان إلى الأفق الاختلافي نفسه للقراءة والكتابة؟.

ب) فوكو ودريدا أمام نص ديكارت: كيف قرأ فوكو نص ديكارت خصوصًا في كتابه "تاريخ الجنون"؟ كيف قرأ دريدا ديكارت خصوصًا في كتابه "الكتابة والاختلاف"؟ كيف حاور دريدا فوكو حول هذه القراءة؟ ما العلاقة بين القراءتين خصوصًا وهما تنطلقان من فكر الاختلاف؟

ج) دريدا وشتراوس وسارتر: السجال حول "التاريخ" و"التمركز العرقي حول الذات" هاجم شتراوس سارتر في كتابه "الفكر المتوحش" وحول مفاهيم عديل "التاريخ الكلي" و"العقل"، وهاجم دريدا شتراوس في أمكنة عديدة من عملياته النصية حول المفاهيم نفسها. ترى ما العلاقة بين الموقفين؟ كيف قرأ شتراوس سارتر وكيف قرأ دريدا شتراوس وسارتر معًا؟ كيف تم السجال بين الجيلين؟

(٥) الميتافيزيقا والميتافيزيقيون

بالنسبة إلى هايدجر، آخر فيلسوف، آخر ميتافيزيقي هو نيتشه، الذي لم يستطع تجاوز الميتافيزيقا... أما بالنسبة إلى دريدا، آخر فيلسوف، آخر ميتافيزيقي هو هايدجر، هايدجر الميتافيزيقي.يقول لسان حال دريدا: معه تظل بعض انفلاتات الميتافيزيقا حاضرة، معي

تحاط هذه الانفلاتات بسياج... ترى ما منطق هذه السلسلة؟ ولماذا تشكل هي سلسلة بالذات؟

وأخيرًا يقول دريدا: "إن النماذج التي تنهار اليوم هي بصفة عامة تلك التي راهن عليها، منذ فجر المجتمع الصناعي، "الفلاسفة الكبار" الألمان من كانط إلى هايدجر، بالمرور عبر هيجل وشلنج وهامبولت وشليرماخر ونيتشه، قبل وبعد تأسيس جامعة برلين. لماذا لا نعيد قراءتهم، نفكر معهم ضدهم، ولكن مع أخذ الفلسفة بعين الاعتبار؟."[٣].

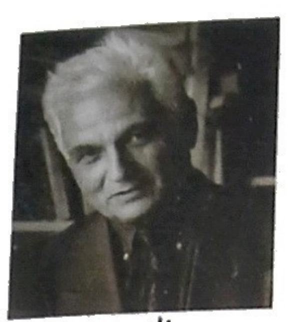
الهوامش:

1 - Gilles Deleuze, Magazine littéraire, n° 257, p. 24.

2 - *Tendances actuelles de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, sous la direction de Paul Ricoeur, Unesco, Partie2, tome 2, Paris: Mouton, 1978, p. 1418.

3 - Jacques Derrida, *entretien avec le monde*, op. cit., p. 90.

الفهرست



جاك دريدا

ما معنى التفكيك؟

نبذة عن الكتاب

يسعى هذا الكتاب إلى تقديم فكر الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا " الذي اشتهر بانتمائه إلى ما يسمى "فكر الاختلاف"، وبإعماله طريقة في قراءة نصوص الفلسفة الغربية، بل وكل النصوص على تنوعها، سُميت باسم "التفكيك"، والتي نسب إليها فكر "دريدا " فنعت باسم "التفكيكية". ولهذا يستهدف هذا الكتاب جمهورًا واسعًا من القراء الذين يريدون التعرف على فكر "جيل الاختلاف" بعامة، وطريقة "التفكيك" التي تميز بها "دريدا " بخاصة. ويأخذ هذا الكتاب بيد القارئ العربي، بلين ومن غير عنف إعمال الاصطلاحات الفلسفية المستغلقة، إلى ملاقاة فكر أحد أكبر فلاسفة ومفكري عصرنا هذا . وهو الفيلسوف الذي لطالما أبدى أسفه على عدم تعلمه اللغة العربية، حتى يقرأ بها نصوص ابن عربي التي كان يعشقها على وجه الخصوص. وإذا كان "جاك دريدا " قد خصّ الثقافة العربية بهذه التحية، فإن من آدابنا أن نرد التحية وبأحسن منها ما أمكن ذلك. وهذا ما رامه مؤلف هذا الكتاب، وعساه أن يكون قد وُفق في ذلك.

لوحة الغلاف: خوان ميرو

تصميم: صابرين مهران

